Thomas Hobbes

Elementos filosóficos. Del ciudadano

Prólogo de Andrés Rosler



HYDRA

Prol. Andrés Rosler. La presentación estará a cargo de José Luis Álvarez López (Centro Cultural Ricardo Rojas-UBA) y Sebastián Abad (Facultad de Filosofía y Letras-UBA). Asimismo, participarán como panelistas los profesores Jorge E. Dotti (Facultad de Filosofía y Letras-UBA) y Andrés Rosler (Facultad de Filosofía y Letras-UBA).

El libro Del ciudadano, como comúnmente se lo conoce, aunque originalmente pensado como parte de una obra mayor, se publica por separado en 1642. El contexto político de aquel momento obligaba a publicarlo antes de lo previsto. Este dato nos advierte que Thomas Hobbes (1588-1679) despliega sus argumentos en el marco de una disputa por la conquista del sentido de términos como «pueblo», «persona» y «libertad» contra el sentido común republicano de la política. El autor expone a lo largo de este texto aquellas categorías de la reflexión política que quedarían para el resto de la historia de la filosofía cargadas de sentido hobbesiano: Estado, soberanía, obligación política y derecho natural.

Del ciudadano se presenta al público traducido y prologado por el Dr. Andrés Rosler, Profesor Titular de la Cátedra de Filosofía del Derecho de la Universidad de Buenos Aires y Doctor en Filosofía por la Universidad de Oxford. Destacado estudioso de la obra de Hobbes, Rosler ha publicado numerosos escritos donde analiza la naturaleza del conflicto político y su relación con el derecho.

Thomas Hobbes
Elementos filosóficos. Del ciudadano/ Thomas Hobbes; con prólogo de Andrés Rosler
Traducido por Andrés Rosler
Buenos Aires, Hydra, 2010.
387 p.; 21,5x15 cm.
ISBN 978-987-24866-3-1

1. Filosofía Política. I. Rosler, Andrés, prolog. II. Rosler, Andrés, trad. III. Título
CDD 320.1



Colección Filosofía Política
Serie clásicos

Darwin 790 8° B
1414, Ciudad de Buenos Aires, Argentina
editorial@hydracapacitacion.com.ar

Título en el idioma original: *Elementa philosophica de cive*

Comité editorial: Sebastián Abad, Esteban Amador, Rosario González Sola, Ana Kuschnir

Prólogo: Andrés Rosler
Traducción y notas: Andrés Rosler
Notas: Sebastián Abad

Diseño: Gustavo Pedroza
Realización: Silvana Ferraro
Corrección: María Liliana del Carril

Colaboraron en este volumen: Francisco García Gibson, Tadeo Lima, Darío Limardo, Pablo Roffé, Fiorella Tomassini, Roberta Zucchello

Hecho el depósito que establece la Ley 11.723.
Libro de edición argentina.

Thomas Hobbes

Elementos filosóficos. Del ciudadano

Traducción y prólogo de Andrés Rosler



HYDRA

Índice

El enemigo de la república: Hobbes y la soberanía del Estado*

Andrés Rosler

Toda obra de filosofía política de envergadura no es sólo un conjunto de proposiciones lógicamente enlazadas acerca de la política, sino que además es en sí misma *política*: se trata de una acción por la cual se defiende una posición en contra de un adversario con respecto a cierta cuestión en una situación política concreta,[1] de acuerdo con una estrategia determinada. El caso del libro *De cive* –como se lo suele llamar– no es una excepción. En esta obra, Hobbes defiende la soberanía del Estado como un antídoto contra las tendencias anarquizantes del republicanismo[2] en el contexto de la Guerra civil inglesa. Habría que tener en cuenta, desde el comienzo, que la oposición de Hobbes al republicanismo no se reduce a la defensa del orden monárquico como se suele creer, sino que en última instancia se deriva de la defensa que hace Hobbes de la autonomía de la política y por lo tanto de la soberanía del Estado.[3] De hecho, una de las

---

* Las investigaciones que hicieron posible tanto el Prólogo como la traducción, las notas y el Glosario, corresponden al trabajo realizado como miembro de la Carrera de Investigador Científico del CONICET en el Centro de Investigaciones Filosóficas desde 2005. Sebastián Abad, Jorge Dotti, Guillermo Jensen, Leiser Madanes y Luciano Venezia tuvieron la generosidad de comentar diferentes versiones de este prólogo.

[1] Véase Quentin Skinner, *Visions of Politics I: Regarding Method*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 115-116. Bastante antes de que Skinner aplicara la teoría de los actos de habla a la metodología de la historia del pensamiento político, Carl Schmitt ya había propuesto esencialmente la misma idea: véase, por ejemplo, *Der Begriff des Politischen*, Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, Berlin, Duncker & Humblot, 1963, p. 31.

[2] Hobbes entiende el republicanismo en un sentido algo laxo que abarca a «los sofistas, *Platón, Aristóteles, Cicerón, Séneca, Plutarco*, y los demás fautores de la anarquía griega y romana» (XII.3). Asimismo, el republicanismo puede ser tanto secular como religioso: véase «Prólogo» §29.

[3] Samuel Sorbière se muestra especialmente preocupado –en lo que a su traducción francesa del *De cive* se refiere– por las consecuencias de la publicación del tratado de Hobbes: «siendo ciudadano de una república», afirma, «yo he publicado un libro que favorece a la monarquía». A esto responde que si bien Hobbes muestra su preferencia por la monarquía en el prefacio (y en X.3), al mismo tiempo admite que esta preferencia es lo único que no ha po-

tesis más distintivas de Hobbes consiste en que el tradicional debate sobre las formas de gobierno es uno de los principales responsables de la guerra civil (VII.1-4).[*] De ahí la necesidad de una instancia política, el Estado, que no sea reductible ni a la persona individual del monarca ni a la comunidad de ciudadanos (V.9), para poder contener el conflicto político.

Por lo tanto, el republicanismo no es, para el autor, necesariamente incompatible con la soberanía.[4] Lo que Hobbes le reprocha al republicanismo es su incapacidad de reconocer la proximidad que guarda la república con el Estado. En efecto, lo que parece ser característico del discurso republicano es que o bien de manera más o menos hipócrita se arroga para sí la soberanía que le niega al Estado, por lo cual no habría nada que objetarle excepto la hipocresía; o bien se opone a la idea misma de la soberanía pero al precio de defender el estado de naturaleza originario, es decir, de suscitar la guerra civil. Obviamente, según Hobbes, si las opciones son el Estado y la guerra civil, en realidad no hay mucho que pensar.

Con respecto a la estrategia, el título de la obra muestra que el autor trata de dar batalla en terreno distintivamente republicano al desafiar la hegemonía conceptual del republicanismo no sólo sobre la ciudadanía

---

dido probar, pues lo que le interesa no es la forma de gobierno sino la soberanía del Estado. Véase Thomas Hobbes, *Le citoyen ou les fondements de la politique*, Introducción y notas de Simone Goyard-Fabre, Paris, Flammarion, 1982, pp. 360-361.

[*] En esta edición, una combinación de un número romano y otro arábigo entre paréntesis hace referencia al capítulo y la sección correspondientes de la presente traducción. Por ejemplo, XII.3 hace referencia al capítulo doce, sección tercera. El agregado de la letra «n» a la combinación de un número romano y otro arábigo, por ejemplo XII.3, n., hace referencia a una nota al pie del traductor. La aparición de un asterisco (*) en el cuerpo del texto de la traducción hace referencia a una nota agregada por Hobbes en la segunda edición, que no figura al pie sino a continuación de la sección en cuestión. Una combinación similar de un número romano y otro arábigo seguida de la abreviatura «ann.» indica la referencia del traductor a una de las notas agregadas por Hobbes. Los textos de Hobbes citados en el Prólogo –sin que se aclare su proveniencia– corresponden a la última referencia inmediatamente posterior mencionada en el mismo párrafo. Por mor de un cotejo amigable de las citas bíblicas, se adapta la numeración de libros y versículos citados por Hobbes a la actual edición de la Biblia de Jerusalén, cuyas abreviaturas y siglas se adoptan. Se revisan también según este criterio las referencias que Hobbes omitió pero Warrender repuso (véase «Nota del traductor») y aquellas que ambos omitieron. Todo otro texto que pueda localizarse de modo universal se cita según convenciones reconocidas. En el caso de los textos griegos y romanos clásicos se toma como modelo la *Realencyclopädie* de Pauly-Wissowa. Luego de la primera aparición del autor y/o el texto clásicos se cita de modo abreviado. [Nota del Editor]

[4] La posición de Hobbes fue confirmada un siglo después tanto por Rousseau, quien en su *Du contrat social* procura que «un pueblo naciente pueda gustar de las sanas máximas de la política y seguir las reglas fundamentales de la razón de Estado» (en *Œuvres complètes*, Bernard Gagnebin & Marcel Raymond (eds.), Paris, Gallimard, 1964, vol. III, p. 383), como por la historia subsiguiente del desarrollo político europeo.

sino además sobre nociones tales como libertad, ley, derecho, pueblo e incluso la idea misma de república, ya que Hobbes emplea de modo revelador el término *res publica* como sinónimo de Estado (por ejemplo, «Prefacio», I.5, V.5, X.7).[5] Dicho desafío le permite al filósofo inglés argumentar que una monarquía tiene tanto derecho como una república a considerar que aquellos que están sometidos a su jurisdicción no son meramente súbditos sino verdaderamente ciudadanos, y resolver de ese modo la crisis provocada por la Guerra civil inglesa. No es de extrañar, entonces, que semejante equiparación entre las formas de gobierno le granjeara el rechazo equidistante de tirios y troyanos: no hizo falta esperar hasta la aparición del *Leviathan* para constatar que la teoría política pensada por Hobbes en respuesta al discurso republicano provocaría un grave malestar en las filas monárquicas a las que él en principio pertenecía.[6]

Estas breves consideraciones sobre su ideología política nos dan una idea de la importancia de la lectura de Hobbes no sólo para la comprensión de la historia del pensamiento político, sino incluso para nuestra época. En efecto, quienes creen en la necesidad de una comprensión histórica de los fenómenos políticos sentirán naturalmente curiosidad por los orígenes de la teoría del Estado moderno, siquiera porque se preguntan cómo es posible que alguna vez a alguien se le ocurriera que el Estado podría llegar a ser una solución antes que un problema. Además, el vigoroso renacimiento que ha experimentado la teoría política republicana en los últimos años no debería sino alimentar nuestro apetito por la crítica hobbesiana a la misma.[7]

---

[5] Véase nota 186.

[6] Si bien Hobbes defendía la soberanía del monarca, no compartía la teoría del derecho divino de los reyes, ya que su punto de partida contractualista era igual al de los más fervientes adversarios del rey: los seres humanos nacen libres e iguales. Eso le valió la desconfianza de muchos partidarios de la monarquía, en especial la de Robert Filmer: véase *Patriarcha and Other Writings*, J. P. Sommerville (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 187-197. Veremos que su defensa de la soberanía del Estado en cuestiones religiosas tampoco lo hizo popular entre los monárquicos. Sobre la opinión que los contemporáneos tenían de la posición política de Hobbes, véase Jon Parkin, *Taming the Leviathan. The Reception of the Political and Religious Ideas of Thomas Hobbes in England, 1640-1700*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 9, 61, 87; Jeffrey Collins, *The Allegiance of Thomas Hobbes*, Oxford, Oxford University Press, 2005, pp. 58-59; Kinch Hoekstra, «The *de facto* Turn in Hobbes's Political Philosophy», en Tom Sorell & Luc Foisneau (comps.), *Leviathan after 350 years*, Oxford, Oxford University Press, 2004, pp. 33-73.

[7] Véase, por ejemplo, Philip Pettit, *Republicanismo*, trad. Marco Aurelio Galmarini, Barcelona, Paidós, 1999. Hay que destacar que uno de los más grandes especialistas en el pensamiento político de Hobbes es precisamente Quentin Skinner, un ferviente defensor de la causa republicana y uno de los máximos responsables de su renacimiento filosófico-político.

Los que, por su parte, se interesan menos por la historia del pensamiento político que por la filosofía de la política, y más allá de si comparten o no la solución propuesta por Hobbes al conflicto político, apreciarán sin embargo que la descripción de la política que encuentran en su obra guarda un innegable parecido con el menú que ofrece la realidad política contemporánea: se trata de un mundo que vive al borde de la –y muchas veces en– guerra, con ejércitos profesionales sufragados mediante impuestos, Estados preocupados por su defensa y a la vez expansionistas, conflictos políticos provocados por cuestiones religiosas, ciudadanos en desacuerdo sobre los principios morales que deberían regir sus vidas, y todo esto servido sobre la base de una abundante teoría de los derechos individuales.[8]

Sin embargo, no hemos agotado aún la lista de motivos que existen para leer la obra de la que tratamos. En efecto, si bien no hay dudas de que la obra por la cual Hobbes se ha convertido quizás en el pensador político moderno más importante es el *Leviathan*, una obra de arte no sólo en términos filosóficos sino incluso estéticos, su *De cive* fue la primera obra que lo hizo famoso. En su autobiografía en verso Hobbes afirma inmodestamente y con razón que «el pequeño libro *De cive*, [...] le plugo a los doctos, y era todo nuevo; traducido a varias lenguas, se me ha leído con elogio, era famoso de nombre entre las naciones. Me elogiaba Inglaterra en medio de las Erinias, y también era reconocido por aquellos de cuyos designios era enemigo».[9] Además, Hobbes nunca se distanció de la obra que nos ocupa a pesar de haber publicado el *Leviathan* cuatro años después. El texto, que el filósofo mantuvo junto a la versión latina del *Leviathan*[10] en sus obras completas latinas en 1668, se convirtió en la referencia hobbesiana más importante en el continente hasta el siglo XIX, citada, entre otros, por Spinoza, Leibniz, Pufendorf, Rousseau y Kant. Finalmente, y quizá sea ésta la razón más importante, contiene la versión más filosófica de su teoría política. Lo que caracteriza precisamente al *De cive* es su precisión argumentativa: mientras que el *Leviathan* se destaca por su sofisticado

---

Por ejemplo, en *Liberty before Liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, Skinner ofrece una muy lúcida reconstrucción histórica del concepto republicano de libertad y de la relación que guarda con su equivalente liberal.

[8] El crédito de una buena parte de la descripción de este panorama le corresponde a Richard Tuck, *Philosophy and Government, 1572-1651*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 348.

[9] Thomas Hobbes, *Opera philosophica quae latine scripsit omnia*, William Molesworth (ed.), Londini, apud Joannem Bohn, 1839, vol. 1, pp. xc-xci.

[10] Véase Richard Tuck, en Thomas Hobbes, *On the Citizen*, Richard Tuck & Michael Silverthorne (eds.), Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. ix.

despliegue de retórica y estética literaria al servicio de una causa política, el *De cive* es un tratado filosófico conciso y compacto que intenta mostrar que la soberanía del Estado es la respuesta a los conflictos políticos.[11]

1. Lo que viene

La hoja de ruta del resto del Prólogo es la siguiente: el lector hallará, en primer término, algunas consideraciones sobre la historia de la obra, en especial acerca de la relación entre la versión latina y la inglesa. Una vez ubicada la obra en su contexto, haremos un recorrido por la trayectoria argumentativa del pensamiento político de Hobbes. El punto de partida es metodológico y trata sobre las críticas de la ciencia política a la retórica republicana, para luego dar lugar al análisis de la primera parte de la obra, que bajo el sugestivo título de «Libertad» designa uno de los sellos distintivos del pensamiento hobbesiano: el estado de naturaleza. Si bien es indudable que este estado comporta una condición esencialmente violenta, lo que no queda del todo claro es si dicha violencia es tan indiscriminada o caótica como se suele creer. Tampoco es tan claro cuáles son las causas del conflicto en el estado de naturaleza. De todos modos, Hobbes sostiene que es en el mismo estado de naturaleza donde se encuentra no sólo el problema sino además la solución: la ley natural. De ahí que luego discutamos cuál es el contenido de la ley natural y qué puede servir de fundamento a la misma. A continuación examinaremos más en detalle la solución que ofrece la ley natural al conflicto en el estado de naturaleza, es decir, el contrato político. Y de hecho observaremos que Hobbes saca mucho más provecho político del conflicto de lo que se suele creer. En lugar de desecharlo totalmente, lo recicla como un catalizador del acuerdo.

Una vez explicada la genealogía de la sociedad política que pone fin al estado de naturaleza originario, nos ocuparemos del contenido de la segunda parte de la obra, cuyo título es «Poder»; en especial, de la manera en que opera dicha sociedad política mediante el análisis de algunas de sus categorías fundamentales, tales como la soberanía absoluta, la personalidad del Estado y la autoridad del derecho, así como la polémica relación que guarda el Estado con la libertad. Es de esperar que a esta altura el republicanismo muestre sus reservas sobre la concepción de la política que subyace al dis-

[11] Ésta es ciertamente la conocida tesis de Quentin Skinner en su libro *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Thomas Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

curso de la soberanía absoluta, en particular sobre la idea de que la guerra internacional es una de las herramientas legales de la política exterior del Estado. ¿No concede, acaso, semejante posición que en lugar de eliminar el estado de naturaleza el Estado lo incrementa en proporciones geométricas? Veremos con qué argumentos cuenta Hobbes para poder hacer frente a objeciones de este tipo. Asimismo, se podrá apreciar que la conformación de los Estados no sólo provoca que el estado de naturaleza reaparezca a nivel internacional debido a la falta, precisamente, de un soberano internacional, sino que además el estado de naturaleza puede irrumpir en donde menos lo esperábamos: en el patio trasero de los Estados mismos. Ni siquiera la soberanía es un reaseguro contra el estado de naturaleza doméstico.

Tras haber explicado cuál es el problema político y cuál la solución, nos restará pasar revista a la tercera y última parte de la obra: «Religión». Allí, Hobbes se preocupa por dejar en claro que su planteo político no es incompatible con la ley divina; a tal efecto, busca apoyo bíblico para mostrar que el Estado tiene la potestad de resolver los conflictos religiosos, y trata de neutralizar los efectos políticos tanto del universalismo católico como del individualismo protestante. Hobbes reconoce, en última instancia, que cierto minimalismo religioso es indispensable para defender incluso al Estado. Observaremos, asimismo, que la relación entre religión y política en Hobbes además de ser justificativa es estructural, a tal punto que se podría decir que la tercera parte sobre la religión no sólo sirve de apoyo a las dos primeras sino que nos ayuda a entenderlas. Terminaremos, entonces, nuestro Prólogo preguntándonos acerca de los límites del planteo político de Hobbes y de si acaso lo que está en juego en realidad son los límites de la filosofía política misma.

Hay al menos dos índices incontestables que dan cuenta del éxito de un Prólogo. El primero consiste en que el lector, luego de haberlo leído, cambie su manera de pensar acerca de su objeto. El segundo, en que el lector, al volver sobre la obra, esté en condiciones de cuestionar el Prólogo e incluso deshacerse del mismo, si bien quizá desee seguir consultándolo de vez en cuando, aunque más no sea para discutirlo. Ojalá que este Prólogo tenga éxito en ambos sentidos.

2. La historia del texto

Lo que terminó siendo la primera edición de la obra *De cive* ya había circulado en forma manuscrita desde 1641 entre unos pocos conocidos de

Hobbes. Se trataba de una versión inglesa de la teoría filosófica en general de Hobbes, que es conocida hoy como los *Elements of Law, Natural and Politic* [Elementos del derecho natural y político]. Una de sus metas principales era defender las políticas de Lord Strafford ante los ataques de los oponentes parlamentarios a la corona inglesa. En efecto, el clima provocado por la reunión de los dos parlamentos de 1640, así como la purga parlamentaria en contra de Strafford y sus partidarios, provocó que Hobbes dejara Inglaterra en noviembre de 1641 para establecerse en condiciones bastante humildes en París, en donde se propuso terminar la tercera sección de sus *Elementa philosophiae* [Elementos filosóficos], y en noviembre de 1641 precisamente tuvo listo un pulido manuscrito para presentar a su empleador, el conde de Devonshire. Escrito en papel de vitela, su título era *Elementorum philosophiae sectio tertia de cive* [Sección tercera de los elementos filosóficos. Del ciudadano]. En la carátula no se hacía referencia alguna al autor o a la editorial; la única señal de la identidad del autor eran las iniciales «T.H.» que aparecían al final de la carta dedicatoria.[12]

La impresión que provocó en los primeros lectores fue tal que, por ejemplo, Samuel Sorbière, el erudito médico protestante exilado en Holanda y autor, en 1649, de lo que se convertiría en la traducción francesa estándar del libro *De cive* hasta el día de hoy, y asimismo en la más influyente traducción en cualquier idioma de la obra de Hobbes,[13] se vio obligado a preguntarle a Descartes si él era el autor de la obra, a lo cual Descartes respondió que él «nunca publicaría algo sobre la moral».[14] De hecho, Descartes había escrito en una carta: «yo juzgo que el autor del libro *De cive* es el mismo que ha hecho las *Terceras objeciones* contra mis *Meditaciones*» y «lo encuentro más hábil en moral que en metafísica y en física».[15] De todos modos, Hobbes hizo que algunos ejemplares del manuscrito, que llevan el año 1642 en sus carátulas, fueran impresos y distribuidos entre sus amigos para que lo comentaran, tal como él mismo lo cuenta

[12] Todo esto provocó cierta especulación sobre la identidad del autor. Por ejemplo, en la carta de Thomas de Martel a Samuel Sorbière del 13 de enero de 1643, se menciona que entre los «espíritus más selectos» apareció un libro llamado *De cive*, de autor anónimo (cit. en Thomas Hobbes, *De cive. The Latin Version*, Howard Warrender (ed.), Oxford, Oxford University Press, 1983, p. 300). Richard Tuck, en Thomas Hobbes, *On the Citizen*, p. xiii, hace referencia a la carta de Hugo Grocio a Willem de Groot, del 11 de abril de 1643, en la cual cuenta que ha «visto el libro [...]. No creo que esté a la venta, pero voy a averiguar».
[13] Noel Malcolm, *Aspects of Hobbes*, Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 463.
[14] Thomas Hobbes, *De cive. The Latin Version*, Howard Warrender (ed.), p. 6.
[15] René Descartes, *Lettres*, p. 104; la referencia se puede encontrar en el apéndice de la edición actual de la traducción francesa de Samuel Sorbière: Thomas Hobbes, *Le citoyen*, p. 372.

en el «Prefacio a los lectores» de la segunda edición. La edición de 1642, que estuvo a cargo de Martin Mersenne en París, podría ser entendida entonces como un borrador que apuntaba a provocar y eventualmente incorporar los comentarios de los amigos de Hobbes en una versión final.

El *De cive* se puso a disposición de un público más amplio cuando la famosa compañía editorial Elzevir de Amsterdam publicó en los primeros meses de 1647 lo que sería la segunda edición; Hobbes tenía entonces cincuenta y nueve años y estaba no muy lejos de empezar a trabajar en el *Leviathan*. Dicha edición se convirtió de inmediato en un best-seller, a tal punto que Elzevir agotó su stock a mediados de 1647 y lanzó dos reimpresiones en muy poco tiempo. Pero en la segunda edición no sólo cambió el texto sino que, entre otras cosas, se modificó el título, ya que el editor se resistió a mantener el anterior por temor a que perjudicara las ventas. De ahí que Hobbes mandara a eliminar varias referencias a las secciones anteriores –pero no todas ya que quedan algunos resabios de la intención original («Prefacio», V.4, IX.8, quizá XV.13)– y propuso que el título fuera simplemente *De cive*, tal como de hecho lo había sido siempre.[16] Sin embargo, en 1646 Hobbes todavía creía que las otras secciones de su sistema filosófico iban a estar listas para ser publicadas para fin de aquel año, lo cual explica, probablemente, que el editor se decidiera de todos modos por un título que sugiere la idea de una obra mayor: *Elementa philosophica de cive*.

Hobbes mostró su preocupación por el material preliminar que Elzevir había insertado en la segunda edición sin su consentimiento, en particular por un retrato suyo, con una inscripción en latín que decía: «Thomas Hobbes, noble inglés. Tutor de su alteza serenísima el Príncipe de Gales». Apenas recibió un ejemplar del libro, Hobbes le escribió a Sorbière –quien estando en Holanda se había encargado de supervisar la edición– y le pidió que hiciera todo lo posible para que se quitaran dichos agregados a la edición. Las razones que dio Hobbes no sólo concernían a las críticas que los adversarios del heredero en el exilio harían a la asociación entre las ideas de la obra y el Príncipe, sino que además la referencia a dicha asociación le impediría al autor «volver a casa», en caso de que decidiera hacerlo. Hobbes aclara que él no es el tutor del Príncipe sino un docente contratado mensualmente.[17] Para fines de 1647 aparece, por así decir, una

---

[16] Véase Thomas Hobbes, «Carta a Samuel Sorbière», Paris, 1º de junio de 1646, en Noel Malcolm (ed.), *The Correspondence of Thomas Hobbes*, Oxford, Oxford University Press, 1994, vol. I, p. 131.

[17] Véase Thomas Hobbes, Carta a Samuel Sorbière, del 22 de marzo de 1647 desde Paris, en Noel Malcolm (ed.), *The Correspondence of Thomas Hobbes*, p. 156.

segunda edición de la segunda edición en la cual no quedan rastros de los materiales preliminares que tanto habían preocupado a Hobbes. Así y todo, Sorbière hace que aparezcan dos cartas que encomian a la obra –una de Martin Mersenne y otra de Pierre Gassendi–,[18] las cuales figuran en nuestra versión.

La segunda edición le permitió a Hobbes expandir el alcance restringido de la primera y le brindó la posibilidad de contestar muchas críticas, aclarar algunos puntos oscuros y fundamentalmente agregar un sustancioso prefacio para explicar por primera vez su sistema integral del conocimiento, el papel que juega el libro *De cive* en ese esquema y las razones que hicieron que apareciera fuera del orden previsto.[19] En dicho prefacio, al narrar «la causa y el propósito de escribir este libro», Hobbes explica la relación entre el *De cive* y su sistema filosófico:

«me dedicaba a la filosofía por gusto, congregaba sus primeros elementos en todos los géneros y los escribía paulatinamente distribuidos en tres secciones: la primera trataba del cuerpo y de sus propiedades generales; la segunda, del hombre en particular y de sus facultades y pasiones; la tercera, del ciudadano y de los deberes del ciudadano. Y por eso la primera sección contiene la filosofía primera y algunos elementos de física. En esa sección se computaban los conceptos de tiempo, lugar, causa, potencia, relación, proporción, cantidad, figura y movimiento. La segunda se ocupaba de la imaginación, la memoria, el raciocinio, el apetito, la voluntad, el bien, el mal, lo honesto y lo torpe, y otros conceptos de su género. De qué trata la tercera ya se ha dicho antes.

Mientras completaba, ordenaba y escribía lenta y escrupulosamente (pues no diserto, sino computo) sucedió entretanto que mi patria, algunos años antes de que estallara la guerra civil, hervía con cuestiones acerca del derecho de gobierno y de la obediencia debida de los ciudadanos, precursoras de la guerra que se acercaba. Esto fue la causa de que, una vez dilatadas las otras partes, apresurara y terminara esta tercera. Y por eso sucedió que la parte que estaba última en el orden apareciera sin embargo primera en el tiempo; sobre todo debido a que no veía que necesitara las secciones precedentes, siendo que esta primera sección se apoya en principios propios conocidos por la experiencia».

---

[18] Véase Thomas Hobbes, *De cive. The Latin Version*, Howard Warrender (ed.), pp. 12-13.
[19] Véase Thomas Hobbes, *De cive. The Latin Version*, Howard Warrender (ed.), p. 9.

Fueron los acontecimientos políticos los que provocaron que la primera gran obra filosófica de Hobbes publicada fuera sobre política y precisamente el *De cive*, aunque su intención original había sido que el libro fuera una sección de una obra mayor. De ese modo, sería leída por gente que estuviera al tanto de lo que por entonces eran los manuscritos *De corpore* y *De homine* –que no fueron publicados hasta 1655 y 1658 respectivamente–. Sin embargo, Hobbes finalmente no tuvo reparos en defender la autonomía de su teoría política.

3. La traducción inglesa

Durante mucho tiempo prevaleció, incluso entre los expertos, la opinión según la cual la traducción inglesa del libro *De cive* aparecida en vida de Hobbes había sido hecha o por lo menos encargada y/o autorizada por él mismo.[20] Sin embargo, si bien la creencia sigue gozando de popularidad en ciertos círculos, los especialistas se han pronunciado en contra de la misma por poderosas razones que resumimos a continuación. En efecto, en mayo de 1650 un antiguo amigo de Hobbes, Robert Payne, quien había sido privado de su cargo en Oxford por el ejército parlamentario pero seguía viviendo cerca de la ciudad, se había enterado de que estaba por aparecer una traducción inglesa del libro *De cive*. Su testimonio es importante porque, habiéndose mantenido en contacto con Hobbes en París, en una carta indica que éste no había autorizado tal traducción:

«le hice saber al Sr. Hobbes que su libro *De cive* fue traducido al inglés, y quise que él impidiera esa traducción mediante una propia, pero él me hace saber que tiene otra nimiedad en sus manos, la Política en inglés, de la cual ha finalizado treinta y siete capítulos (previendo cerca de cincuenta en total), que han de ser traducidos al francés por un francés culto de buena cualidad apenas él los termine, y que su libro *De cive* ya ha sido traducido al francés e impreso. Y ahora que llego aquí [a Oxford], me encuentro con las dos primeras partes de ese *De cive* publicado en inglés, pero la última (esto es, «Religión») omitida, de la cual me propongo enviarle un ejemplar en la próxima oportunidad, y esto lo hago para urgirlo

[20] De hecho, incluso las obras completas de Hobbes editadas por Oxford University Press titulan a la obra en latín y a su traducción inglesa de mediados del siglo XVII como dos versiones equivalentes del libro *De cive*.

a que apresure la edición completa de todas sus obras, y que no tolere él mismo ser falsificado de este modo por extraños».[21]

En realidad, lo que Payne había encontrado en una librería de Oxford pudo haber sido una edición pirata de la segunda parte de los *Elements of Law, Natural and Politic*, que acababa de ser publicada bajo el título *De corpore politico; or the Elements of Law, Moral and Politic* –la confusión era natural ya que a primera vista esta edición se parecía mucho a las dos primeras partes del libro *De cive*–,[22] o incluso podría haber sido el manuscrito de los *Philosophicall Rudiments* [Rudimentos filosóficos], que confirma precisamente la información acerca de la aparición de una traducción inglesa del *De cive*.[23] En efecto, en marzo de 1651 apareció una traducción inglesa publicada por la imprenta de Richard Royston en Londres bajo el título de *Philosophicall Rudiments Concerning Government and Society* [Rudimentos filosóficos concernientes al gobierno y la sociedad]. Algunos de los ejemplares incluían una carta dedicatoria del traductor –aparecía como «C.C.»–, en la cual reconocía virtualmente que Hobbes no había autorizado dicha traducción ya que afirmaba que «excepto que el Maestro Hobbes (si llega a oírme nombrar) sea un hombre tan bien ejercitado en las Leyes de la Naturaleza como ha mostrado ser eminente en su especulación, no veo cómo la injuria que mi debilidad de carácter ha hecho a su Libro será reconciliable con el respeto que le guardo a su Persona».[24] Hay que tener en cuenta, por otro lado, que «C.C.» dedicó su traducción a la viuda de Sir George Fane, quien pertenecía a una conocida familia de ideología monárquica; y que el editor, Royston, se había especializado en la publicación de obras monárquicas durante el Interregno.[25] Asimismo, antes de cada una de las partes de la traducción el editor agregó un grabado alusivo, y la imagen que antecedía a la sección sobre la religión muestra indudablemente a Carlos I como un mártir. Ahora bien, aunque

---

[21] Carta de Robert Payne a Gilbert Sheldon del 13 de mayo de 1650, que aparece en «Illustrations of the State of the Church During the Great Rebellion», *The Theologian and Ecclesiastic*, 6, 1848, p. 171, cit. por Richard Tuck, en Thomas Hobbes, *On the Citizen*, p. xxxiv. La «nimiedad» a la que hace referencia la carta es por supuesto el *Leviathan*.

[22] Véase Richard Tuck, en Thomas Hobbes, *On the Citizen*, p. xxxv.

[23] Véase Noel Malcolm, *Aspects of Hobbes*, p. 239.

[24] Thomas Hobbes, *De cive. The English Version*, Howard Warrender (ed.), p. 269. De hecho, el traductor llega a admitir que no entendió completamente un pasaje del libro, lo cual es extraño si es que él estuvo en contacto con el autor. Véase Richard Tuck, en Thomas Hobbes, *On the Citizen*, p. xxxv.

[25] Véase Noel Malcolm, *Aspects of Hobbes*, pp. 235-236.

el *De cive* tiene sin duda ciertas connotaciones monárquicas, hacia 1650 Hobbes se había apartado claramente del monarquismo representado por Royston y del culto de Carlos I como un mártir.[26] En realidad, para la época de la aparición de la traducción inglesa Hobbes muy probablemente ya había tomado la decisión de volver a casa, tal como lo manifiesta en su respuesta a Edward Hyde cuando éste le preguntó por qué iba a publicar el *Leviathan*,[27] y la asociación con la causa del rey mártir no era precisamente algo que iba a ayudar a Hobbes a cumplir con su propósito.

Por lo demás, en varios pasajes la traducción del latín es incorrecta; el uso de términos claves como «contract» y «covenant» ignora la cuidadosa distinción hecha por Hobbes al respecto; el traductor redacta oraciones muy largas de manera muy poco hobbesiana; las referencias bíblicas ligeramente incorrectas que contiene el texto latino fueron corregidas en la traducción inglesa. Si Hobbes hubiese sido el que hizo la corrección, se habría tomado el mismo trabajo que cuando le encomendó a su editor holandés Johan Blaeu la reimpresión de su obra latina en 1688; sin embargo, los mismos errores aparecen en el texto del libro *De cive* contenido en dicha edición.[28] Finalmente, no hay que olvidar que para la época de la aparición de la traducción inglesa Hobbes ya estaba muy ocupado trabajando en el *Leviathan* como para dedicarse a otra cosa. Por lo tanto, hay suficientes razones para dudar de que la autoría o la autorización de la traducción sean de Hobbes.

4. Dos métodos: Ciencia vs. Retórica

Vayamos, finalmente, a la obra en sí misma. En la dedicatoria al conde de Devonshire, Hobbes anticipa que la disputa con el republicanismo no sólo es de contenido sino que es en primer lugar de naturaleza metodológica. En efecto, el eslogan de la teoría política republicana del humanismo renacentista es *audi alteram partem*: escuchad a la otra parte. Dicho eslogan deriva de la creencia republicana en que el conflicto político consiste básicamente en el desacuerdo sobre la aplicación de principios prácticos compartidos, y que el modelo apropiado para el debate moral y político es el diálogo, ya que siempre es posible hablar *in utramque partem*, esto

---

[26] Véase Richard Tuck, en Thomas Hobbes, *On the Citizen*, p. xxxv.
[27] Véase Noel Malcolm, *Aspects of Hobbes*, pp. 238-239.
[28] Véase Noel Malcolm, *Aspects of Hobbes*, p. 236.

es, defender la posición de ambas partes en una disputa. Por lo tanto, la actitud apropiada de las partes en un conflicto es la de intentar resolverlo mediante la persuasión retórica.[29]

Hobbes, por su lado, no sólo duda de la existencia de principios compartidos cuya aplicación estaría en discusión –tal como veremos más abajo–, sino que cree que la retórica republicana no puede resolver ni siquiera los desacuerdos sobre la aplicación de nociones valorativas ya que es esencialmente proclive a retroalimentar dichos desacuerdos mediante el recurso a la paradiástole, esto es, la estimación de las acciones de los otros *«como en un espejo, la izquierda a la derecha, la derecha a la izquierda»*, de tal modo que lo que es valorado en uno mismo es hipócritamente desvalorado en la persona del otro debido a la imposición del *«odio por sobre el juicio, la pasión por sobre la razón»* («Carta dedicatoria»). En lugar de entender la retórica humanista como un mecanismo de resolución de conflictos, Hobbes cree que es una herramienta para que los seres humanos hagan gala de su irracionalidad ya que se trata de un método que permite *«que ambas partes»* de una discusión protejan *«su derecho con las opiniones de los filósofos»*, método que emplea los «dogmas biformes de los filósofos morales, en parte correctos y de apariencia vistosa, en parte brutales y fieros» de tal forma que las mismas acciones son alabadas por unos y vituperadas por otros. Llevado al extremo, esto ofrece un espectáculo similar al de la «Clínica de la Discusión» de Monty Python: cualquier cosa que el otro diga es simplemente negada, sin que importe qué se dice. Sólo se tiene en cuenta quién lo dice: «el mismo hombre a lo que ahora llama *bueno* enseguida lo llama *malo*; y dice que en él mismo es *buena* la misma cosa que en otro es *mala*» (XIV.17).

Hobbes, por el contrario, sostiene la necesidad de una teoría política científica a prueba de retórica: en lugar de intentar convencer al adversario a partir de la defensa de la posición propia mediante el empleo de la persuasión, la teoría política debe aspirar a la demostración de la verdad. El método adecuado para la filosofía política es aquel que «comienza a partir de definiciones y de la exclusión del equívoco» de tal forma que no deja «lugar para la disputa en su contra» (II.1). La idea hobbesiana es que el conocimiento político tenga *«la misma certeza»* que el conocimiento *«de las magnitudes en las figuras»*: el método deductivo permitiría precisamente que toda persona racional que concediera la premisa de la argumentación tuviera que aceptar las conclusiones que se derivan lógicamente de ella.

---

[29] Véase Quentin Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Thomas Hobbes*, pp. 15-16.

Así y todo, no habría que pasar por alto que la «cientificidad» de la teoría política de Hobbes, tal como está expuesta en el *De cive*, se ve en parte atenuada, si no a nivel fundacional, sí al menos en cuanto a su contenido. En efecto, Hobbes informa en el «Prefacio» que, como ya hemos visto, antes de pasar literalmente a la publicación de la obra, prefirió «que se distribuyeran a los amigos unos pocos ejemplares impresos privadamente, de modo que, una vez exploradas las opiniones de los otros, si alguna les hubiera parecido errónea, dura u oscura, yo la habría enmendado, molificado o explicado». Hobbes aquí nos muestra que no ignora el carácter estrictamente político de su ciencia política: es consciente de que pueden aparecer objeciones respecto de las cuales trata de anticiparse, imagina alternativas, se esfuerza por explicar por qué lo que a él le parece evidente o demostrado puede llegar a sonarle extraño a otros. Si fuera fiel a sus premisas científicas, se vería forzado a creer en la posibilidad de una comunicación perfecta en la cual la verdad se desplaza fluidamente de tal modo que ante un eventual rechazo de su teoría no haría falta más que una repetición *verbatim* para lograr su aceptación. En caso de ser insuficiente dicha repetición, Hobbes se vería obligado a atribuir la persistencia del desacuerdo con sus adversarios políticos al error o perversidad de los mismos en lugar de tratar de acercar las posiciones. Sin embargo, las notas aclaratorias que agrega Hobbes traslucen mayor disposición al diálogo de lo que sugiere su defensa del monologismo científico.

Por supuesto, no se trata de afirmar que en el «Prefacio» Hobbes renuncia absolutamente a la cientificidad de su teoría. Lo que hace en realidad es distinguir entre varios tipos de objeciones. Por un lado, al comentar las reacciones que provocó la primera edición, sostiene que se ha «encontrado con [...] reproches acérrimamente hechos» que provienen de «los que actúan en causa propia» y que por lo tanto no lo «impresionaron mayormente», sino que sólo sirvieron para que atara «los nudos más fuertemente». Pero, por otro lado, Hobbes aclara que, teniendo en cuenta los reproches que suscitó la primera edición en quienes «han seguido no a sus pasiones sino a su juicio genuino», en algunos lugares de la segunda edición ha «añadido anotaciones» que a su juicio «pueden satisfacer a los que disienten», y que se ha «esforzado diligentemente en todas partes para no ofender a ninguno, excepto a aquellos cuyos proyectos están en pugna con este libro, y a aquellos cuyo ánimo suele ser ofendido por toda disensión de opiniones». De hecho, Hobbes critica a quienes creen que «no estar de acuerdo con otro en algún asunto es acusarlo tácitamente de un error en este asunto, así como disentir enérgicamente en muchas cosas es igual a tenerlo por estúpido» (1.5).

5. El grito sagrado

Lo primero que se nos viene a la mente cuando oímos hablar de Hobbes es su retrato del estado de naturaleza como un escenario de violencia caótica o indiscriminada, y, precisamente, la primera parte de la obra está abocada al estudio de dicha condición. Ahora bien, *Libertas* no es sólo el título de la primera parte del *De cive* sino además la idea alrededor de la cual gira toda la teoría política republicana. Quizá la comprensión de dicho concepto nos ayude entonces a entender qué es lo que efectivamente sucede en el estado de naturaleza.

Empecemos con un breve vistazo al *Digesto*, en donde se encuentra una caracterización estándar de la *libertas* republicana como una «facultad natural de hacer cualquier cosa que uno desea, a menos que esté prohibido por la fuerza o el derecho» (Corpus Iuris Civilis, Digesta 1, 5, 4). Hasta aquí, la concepción republicana de la libertad es muy similar a la idea liberal o moderna de la libertad según la cual es libre la persona cuyas acciones no son interferidas por factores externos –una noción que de hecho es compartida por Hobbes (X.9)–. Además, la violencia y la coacción externas se cuentan entre los factores más comunes que afectan a la libertad. Sin embargo, en qué consiste la libertad republicana se entiende más claramente si se la compara con aquello a lo que se opone, esto es, a la esclavitud, que se describe asimismo en el *Digesto* como «una disposición del derecho de gentes, por la cual alguien es sometido al dominio de otro contra la naturaleza» (Dig. 1, 5, 4, 1). Como se puede apreciar, lo que más preocupa al republicanismo entonces no es la violencia o la coacción en sí mismas –que son sin duda una amenaza para la libertad–, sino la dominación. En efecto, para la teoría republicana alguien puede ser un esclavo a pesar de no ser coaccionado o violentado. De hecho, una de las ironías más festejadas en la comedia romana era la inversión de los papeles entre los amos y los esclavos, y en especial la habilidad de algunos esclavos para poder evadir la interferencia de sus amos.[30] Pero dicha falta de interferencia –ya sea que se debiera a la habilidad del esclavo, o a la benevolencia o ausencia del amo– no implicaba la desaparición de la esclavitud. Como explica Cicerón, «la libertad, [...] no consiste en tener un dueño justo, sino en no tener ninguno».[31] De ahí que la noción clave para entender la libertad republicana no es precisamente la interferencia sino la domina-

[30] Véase Quentin Skinner, *Liberty before Liberalism*, p. 40.
[31] Cicero, de re publica 2, 43.

ción: mientras que la libertad consiste en la sujeción a la interferencia justificada o ley, la esclavitud consiste en la sujeción al dominio o arbitrio de otro ser humano.

6. Una de buenos y malos (o psicópatas)

A primera vista, cuando Hobbes presenta el estado de naturaleza originario como lo que un republicano denominaría un fiel retrato de la dominación del hombre por el hombre –una situación caótica de violencia indiscriminada en la cual «el hombre es un lobo para el hombre»– parece seguir los pasos de la concepción republicana de la política que acabamos de dar. En dicha condición, el yo hobbesiano narcisista «se mueve a través del mundo como si estuviera en un estado de naturaleza sin sentimiento interno alguno de restricción, sin sentido alguno de principio o compromiso para con nada que no sea la gratificación personal».[32] Los seres humanos en el estado de naturaleza se encuentran a merced de la dominación de otros seres humanos.

Suponiendo que esta descripción sea correcta, una primera pregunta que nos podríamos hacer es si el narcisismo dominador describe la conducta de todos los agentes en el estado de naturaleza. Para empezar, habría que tener en cuenta que en lugar de retratar un panorama uniformemente desolador de violencia indiscriminada, Hobbes distingue, en realidad, en el estado de naturaleza entre dos grandes clases de agentes (I.4). Por un lado, se refiere al comportamiento de quien «según la igualdad natural, permite a los demás todo lo que se permite para sí (lo cual es propio del hombre modesto, que estima sus fuerzas correctamente)». Por el otro, se refiere al comportamiento básicamente inmoral de quien «considerándose superior a los demás, quiere permitir todo pero sólo a sí mismo, y se arroga todo el honor ante los demás (lo cual es propio del temperamento feroz)». De ahí que si bien la «voluntad de dañar está en todos en el estado de naturaleza», no existe «por la misma razón, ni se ha de culpar de la misma manera»: mientras que «la voluntad de dañar» del narcisista se debe a su «vanagloria y la falsa estimación de sus fuerzas», la del agente moral se debe a «la necesidad de defender sus bienes y la libertad» en contra de la dominación. De este modo, Hobbes distingue cierta asimetría norma-

[32] James Glass, «Hobbes and Narcissism: Pathology in the State of Nature», en *Political Theory*, VIII, 1980, pp. 338-339, 348.

tiva entre la posición de la persona a la que sólo le interesa dominar a los demás en aras de la mera satisfacción de sus propios deseos y la posición de quien simplemente se defiende ante semejante conducta. El agente hobbesiano moderado no desea la muerte de sus competidores sino proteger su propia vida. Sólo la conducta narcisista psicopática implica el deseo intrínseco de dañar a otro, «hacer algo más de lo que es necesario para la defensa propia; y significa la intención de desear no tanto el bien para sí como lo que es malo para el otro» (II.23). Esta primera manera de entender el conflicto claramente se acerca a la caracterización republicana de la libertad y se opone a lo que se ha vuelto una interpretación estándar del estado de naturaleza hobbesiano según la cual el mismo es una condición caótica de violencia indiscriminada o colapso total del orden como resultado de la caída antropológica.

Esta interpretación se ve reforzada por la constatación de que en el estado de naturaleza no existe la libertad normativa de ser injusto; quien comete una injusticia viola la ley natural. En un parágrafo sobre la (in) gratitud (III.8), Hobbes deriva el estado de guerra de la violación de una ley natural, por lo cual sugiere la posibilidad de una guerra justa a la vieja usanza en contra del infractor. En efecto, el tercer precepto de la ley natural sostiene: *«no permitas que el que te ha beneficiado primero debido a su confianza en ti esté por eso en una condición deterior, o: que nadie acepte un beneficio si no es con la intención de esforzarse por impedir que el dador se arrepienta con razón de haber dado»*, ya que de otro modo «toda beneficencia, confianza y toda benevolencia entre los hombres serían eliminadas, y no habría entre ellos ayuda mutua alguna, ni iniciativa alguna de obtener gratitud», por lo cual «el estado de guerra se habrá de mantener necesariamente, en contra de la *ley fundamental de la naturaleza*» (III.8). La asimetría normativa que subyace a la conducta del dominador narcisista es explícita: «si alguien quiere pelear en contra nuestra por las cosas superfluas, la guerra se origina por culpa de éste, debido a que no le pesaba necesidad alguna de combatir; lo hace por lo tanto en contra de *la ley fundamental de la naturaleza*».

7. ¿O de gladiadores?

Asimismo, Hobbes cree que «la causa más frecuente por la que los hombres se dedican a dañarse mutuamente nace del hecho de que muchos desean la misma cosa al mismo tiempo, la cual empero muy frecuente-

mente no pueden disfrutar en común ni dividir» (I.6). Esta manera de plantear la cuestión nos aleja de la asimetría normativa entre la dominación y la legítima defensa provocada por la agresión, y nos acerca a la simetría de la libertad en sentido estricto.

En efecto, esta equiparación normativa no se debe a que todos los involucrados son inmorales en tanto y en cuanto son igualmente reprochables, sino a que la necesidad hace que, si bien los involucrados en el conflicto pueden ser igualmente culpables, no por eso su conducta es reprochable, ya que todos son libres de actuar como lo hacen, o dicho de otro modo, no tienen el deber de abstenerse de hacerlo. Dado que Hobbes utiliza el lenguaje jurídico para describir el estado de naturaleza, no nos queda otra alternativa que sumergirnos en él.

Se suele decir con razón que en el estado de naturaleza hobbesiano originario si bien todo el mundo tiene derecho a todo, sin embargo nadie tiene derecho a nada. Pero habría que tener en cuenta que dicho comentario no expresa la negación del derecho mediante una paradoja, sino que mientras que la afirmación «todo el mundo tiene derecho a todo» hace referencia a la libertad de actuar, la negación «nadie tiene derecho a nada» hace referencia a la existencia de derechos correlativos a deberes. En otras palabras, en el estado de naturaleza sobran las libertades y faltan los deberes. Como Hobbes mismo lo explica, el problema es que en el estado de naturaleza un «*derecho a todo es inútil*» (I.11): todo individuo puede «con igual *derecho* e igual fuerza» pretender que la cosa reclamada por otro sea suya, lo cual hace que cada uno tenga «en verdad la más íntegra» aunque «infructuosa» libertad, ya que «el que hace todo a su arbitrio, debido a su libertad, sufre todo al arbitrio ajeno debido a la libertad de los otros»: «existe en cada uno un derecho a todo que no puede, sin embargo, disfrutar de cosa alguna» (X.1). El problema central del estado de naturaleza entonces no es puramente psicológico sino esencialmente jurídico. Incluso si no hubiera dominadores en el estado de naturaleza, el conflicto subsistiría debido a la simetría normativa de los derechos de los agentes moderados.

Esta conclusión es confirmada por la introducción por parte de Hobbes del concepto de derecho natural. En efecto, en el estado de naturaleza originario no es «absurdo, reprensible o contra la recta razón, si alguien hace todo su esfuerzo para conservar su propio cuerpo y sus miembros, y defenderlos de la muerte y de los dolores» (I.7). Y Hobbes agrega que «lo que no es contra la recta razón se hace justamente y *con derecho*. En efecto, la palabra *derecho* no significa otra cosa que la libertad que tiene cada uno de usar sus capacidades naturales según la recta razón». La conclusión que

extrae Hobbes reza: «el primer fundamento del *derecho* natural es que *cada uno proteja cuanto pueda su vida y sus miembros*». De ahí que, a pesar de lo que se suele creer, en la primera situación conflictiva, aquella que involucraba la asimetría normativa entre el dominador narcisista y el que actúa en defensa propia, sólo el segundo actuaría de acuerdo con la recta razón y por lo tanto con derecho, o si se quiere, sin cometer pecado (XIV.16).

Asimismo, en lo que respecta a la simetría normativa que resulta de la imposibilidad de satisfacer los deseos de dos personas que buscan precisamente lo mismo, ambas partes en dicha situación podrían invocar su derecho natural a actuar de ese modo y a protegerse de la acción de su competidor, y, llegado el caso, a anticiparla. Esta simetría normativa caracteriza precisamente la relación de hostilidad o enemistad natural según la cual «los que no están sometidos ni a un poder común, ni el uno al otro, son enemigos entre sí» (XIV.19). Ante semejante panorama, no es de extrañar que la explicación del conflicto en el estado de naturaleza sea estructural. En efecto, por momentos el conflicto proviene de la interacción misma de los involucrados de tal modo que la estructura misma es causa y efecto del conflicto, y por lo tanto no podría exigirse otra conducta en el caso de que una parte ejerciera su libertad en perjuicio de la otra: las partes se enfrentan como enemigos en pie de igualdad moral. Y llegaríamos a la misma conclusión debido a que en tanto «no podemos reconocer a los buenos entre los malos, [...] también a los buenos y a los modestos les pesa perpetuamente la necesidad de desconfiar, precaverse, anticipar, subyugar y defenderse de cualquier modo» («Prefacio»).

Hobbes se encarga de despejar toda duda que persistiera acerca de la explicación normativa del conflicto en el estado de naturaleza al añadir a «la proclividad natural de los hombres a herirse mutuamente, que deriva de las pasiones, pero en verdad principalmente de su vana autoestima», el «derecho de todos a todo, por el cual uno ataca *con derecho*, el otro se resiste *con derecho*» (I.12). En el estado de naturaleza los individuos tienen «el derecho [...] de usar sus fuerzas a su arbitrio para su propia conservación», es decir «el *derecho de la espada privada*» (VI.13). Por lo tanto, la *libertas* que caracteriza al caso central del conflicto hobbesiano está bastante lejos de la asimetría entre agresor y víctima pero muy cerca de la libertad normativa que tienen los gladiadores en la arena de atacarse y defenderse mutuamente (XVII.27), tal como lo ilustra la tabla de Carnéades, en la cual los involucrados tienen el mismo derecho de quedarse en ella en aras de su autopreservación y por lo tanto no tienen deber alguno de abstenerse de realizar acciones dirigidas a su preservación.

Además, si bien *«la modestia, la equidad, la buena fe, la humanidad, la misericordia* (que, hemos demostrado, son necesarias para la paz) son *buenas costumbres* o hábitos, esto es, *virtudes»* (III.31), y «si bien están todos de acuerdo en la loa de dichas virtudes», no lo «están todavía acerca de la naturaleza de las mismas: en qué consiste de hecho cada una de ellas» (III.32). De ahí que, si bien hay acuerdo sobre la necesidad de buscar la paz y llegado el caso defenderse, puede haber desacuerdo sobre si la decisión o acción que se ha de tomar o se tomó en un caso concreto es o no un medio indicado para tal fin (I.8-9).

La simetría normativa de las partes en el estado de naturaleza se ve reforzada asimismo no sólo por las nudas libertades de todos los involucrados sino por la naturaleza controversial del derecho mismo. Hobbes no deja duda alguna de que lo que está en juego no es meramente el incumplimiento de la ley natural, ya que las partes se esfuerzan por cumplir con la misma: «incluso si los hombres estuvieran de acuerdo en estas *leyes de naturaleza* y otras si las hay, y se esforzaran en observarlas, se originarían cotidianamente dudas y controversias acerca de la aplicación de estas leyes a los hechos –es decir, si el *hecho* contraviene o no la *ley* (lo que se llama *cuestión de derecho*)–. Y de tales dudas y controversias se seguiría una lucha entre las partes, al estimar ambas que han sido lesionadas en sus derechos» (III.20).

Hobbes reconoce asimismo que la religión y la ideología tienen un lugar destacado dentro de la explicación del conflicto político: «ninguna guerra es más feroz que la que se libra entre las sectas de la misma religión y las facciones del mismo Estado, cuando la contienda es o bien sobre doctrina o bien sobre prudencia política» (I.5). Hobbes, en efecto, está convencido de que «el mundo está gobernado por la opinión»[33] y que por lo tanto «todas las controversias nacen del hecho de que difieren entre sí las opiniones de los hombres acerca de *mío* y *tuyo*, *justo* e *injusto*, *útil* e *inútil*, *bueno* y *malo*, *honesto* y *deshonesto*, y otras similares, que cada uno evalúa según su propio juicio» (VI.9). De ahí que incluso la preservación de la vida pueda quedar relegada en la lista de prioridades de los agentes políticos hobbesianos: «todo signo de odio y desprecio provoca a la pelea y a la lucha más que todo lo demás, hasta tal punto que muchos prefieren perder la vida y mucho más la paz antes que sufrir contumelia» (III.12). En otras palabras, no sólo la preservación sino las creencias en general pueden servir de base a la simetría normativa del estado de naturaleza.

---

[33] Thomas Hobbes, *The Elements of Law* I, 12, 6.

8. El foro interno y el externo

Si lo dicho hasta aquí tiene cierto asidero, la interpretación usual acerca de la distinción entre el foro o tribunal interno y el externo no parece poder ayudarnos a comprender mejor lo que sucede en el estado de naturaleza hobbesiano.

En efecto, Hobbes es consciente de que «la mayoría de los hombres, por un inicuo apetito de la ventaja presente, son muy poco aptos para observar las leyes» naturales, «no importa cuán reconocidas»; de ahí que «si quizás algunos de los otros más modestos practicaran aquella equidad y acomodación que la razón dicta sin que los otros hicieran lo mismo, a nada seguirían menos que a la razón» ya que «no se procurarían la paz sino una ruina cierta y más precoz, y los que observan esas virtudes caerían presa de los que no las observan» (III.27). Por lo tanto, dice Hobbes, «no se ha de estimar, [...] que los hombres están obligados por naturaleza, esto es, por la razón al cumplimiento de todas esas leyes [naturales] en ese estado de los hombres en el que no son cumplidas por los demás», sino que «estamos obligados a la intención de observar esas leyes, siempre que la observancia de las mismas parezca conducir al fin al cual están ordenadas». La muy famosa conclusión de Hobbes es que «la ley natural siempre y en todas partes obliga en *el foro interno* o en *la conciencia*; *en el foro externo* no siempre, sino sólo cuando puede hacerse de manera segura» (III.27).

Sin embargo, habría que tener en cuenta en primer lugar que, a pesar de las apariencias, la distinción hobbesiana entre foros no implica la suspensión de la ley natural en su totalidad, ya que Hobbes muestra sus reservas con relación «al cumplimiento de *todas* esas leyes»: el cumplimiento de algunas no se ve afectado en absoluto por la falta de reciprocidad en la obediencia del derecho natural. No tener que cumplir todas las leyes ciertamente no implica no tener que cumplir ninguna.[34]

En segundo lugar, no es tan fácil de precisar cuál es el alcance de la distinción entre foros tal como la emplea Hobbes. En efecto, se suele suponer que emplea la distinción entre los foros interno y externo, de tal modo que el primero hace referencia a la intención de cumplir con la ley

[34] Véase Georg Geismann & Karlfriedrich Herb, *Hobbes über die Freiheit*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1988, p. 403. En el *Leviathan* Hobbes emplea la distinción entre foros no en relación con la cantidad de leyes que hay que cumplir sino a la frecuencia del cumplimiento: «las leyes de naturaleza obligan en foro interno, es decir, obligan a tener un deseo de que tengan lugar; pero en foro externo, esto es, a practicarlas, no siempre» (Thomas Hobbes, *Leviathan* XV, 36).

natural mientras que el segundo hace referencia a la acción o al hecho mismo de haber logrado que el cumplimiento haya tenido lugar, es decir, a la motivación en todos los sentidos de la palabra: no sólo el motivo, sino también el movimiento, tal como lo sugiere la conclusión misma de Hobbes que habíamos visto más arriba. Si bien no habría mayores problemas en aceptar esta distinción en lo que respecta al comportamiento de quienes no obedecen la ley natural, las cosas cambian en el caso de quienes, como hemos visto, se esfuerzan por cumplir la ley natural y sin embargo no se ponen de acuerdo en su interpretación. Además, la distinción entre foros puede ser aplicada para ilustrar la diferencia que existe entre la mera conformidad de una acción a la ley natural por un lado y la adecuación de una acción a la ley natural como razón misma de la acción, por el otro, de modo que la acción responda a la intención de obedecer la ley natural: «las leyes que obligan en conciencia pueden ser violadas por una acción no sólo contraria a ellas sino incluso conforme a ellas, si en verdad quien la realiza cree que es contraria a ellas. Pues aunque la acción misma sea según la ley, la conciencia está en contra de la ley» (III.28). Hobbes nos recuerda además que «las *leyes de la naturaleza* pertenecen a la *conciencia*, esto es, *es justo* quien se empeña con todo su esfuerzo en cumplirlas. Y aunque alguien realizara todas las acciones (en lo que concierne a la obediencia externa) tal cual lo ordena la ley, pero no a causa de la ley misma, sino por el castigo adjunto o a causa de la gloria, éste sería *injusto*» (IV.21).

De ahí que existan razones para creer que hay una manera distinta de ver la distinción entre el foro interno o de la conciencia y el externo o de la acción, al menos en lo que respecta a Hobbes. Habiendo afirmado que las «*leyes de la naturaleza son inmutables y eternas*» ya que «lo que prohíben nunca puede ser lícito, lo que ordenan nunca puede ser ilícito»: «nunca *la soberbia, la ingratitud, la violación de los pactos* (o *injuria*), *la inhumanidad, la contumelia* serán lícitas, ni ilícitas las virtudes contrarias a éstas, en la medida en que son entendidas como disposiciones del ánimo, esto es, con respecto *al foro de la conciencia*, único ámbito donde obligan y son leyes», Hobbes parece adherir a la lectura estándar de la distinción entre foros en términos de la diferencia entre intención y acción. Pero agrega inmediatamente que, sin embargo, «las acciones pueden ser tan diversificadas por las circunstancias y por la ley civil, que son en un tiempo justas y en otro inicuas, y en un tiempo de acuerdo con la razón, en otro contra la razón» (III.29), con lo cual abandonamos el terreno de la motivación de la acción y regresamos al escenario descrito más arriba en relación con el desacuerdo sobre la interpretación de la ley natural (III.20).

9. Hechos y normas: la ley natural

Ahora bien, por más conflictivo que sea, el estado de naturaleza hobbesiano no sólo contiene el problema, sino además la solución: la ley natural, que, dice Hobbes, «he intentado explicar en todo este opúsculo» (XIV.4). Sin embargo, si bien nuestro autor sigue en cierto sentido al discurso tradicional del iusnaturalismo, ya que define la ley natural como «el dictamen de la recta razón», se aparta significativamente de la tradición en lo que hace a la fundamentación de la ley natural.

En efecto, Hobbes comienza su tratamiento de la ley natural señalando que los autores no están de acuerdo acerca «de la definición de *la ley natural*», a pesar de que «usan esta expresión muy frecuentemente en sus escritos» (II.1). Mientras que nuestro autor, como era de esperar, define científicamente la ley natural y por lo tanto no se preocupa por el eventual asentimiento que otros puedan prestar a su posición, los demás autores derivan la ley natural «del acuerdo de todos, o de las personas más sabias o de las más eruditas» o incluso «del acuerdo de todo el género humano». El problema de estas opciones es que son defendidas sin determinar en absoluto «quién juzgará de la sabiduría, de la erudición y de las costumbres de todos los pueblos». Además, quienes suscriben al convencionalismo son presa fácil de varias objeciones.

En primer lugar, deducen una norma a partir del mero hecho del acuerdo: «es ciertamente inicuo recibir las leyes de naturaleza del acuerdo de los que las violan más a menudo de lo que las observan», ya que «no es raro que pueblos enteros, de sumo acuerdo y con total dedicación, hagan esas cosas que aquellos escritores admiten con el mayor beneplácito que son contrarias a la *ley natural*» (II.1). En segundo lugar, al basarse en la noción de acuerdo (*consensus*), el convencionalismo muestra otro débil flanco a la crítica ya que oscila con facilidad entre un acto jurídico, la mera aquiescencia u obediencia, el mero hecho o convención de pensar lo mismo, y finalmente la unanimidad obtenida contrafácticamente.[35] Sólo la última versión podría escapar a la falacia mencionada de deducir qué tenemos razón de hacer sobre la base de un hecho, sea natural o social. Pero

[35] Sobre el segundo y tercer sentido de «acuerdo» véase Ross Harrison, *Hobbes, Locke, and Confusion's Masterpiece. An Examination of Seventeenth-Century Political Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 118, y Hasso Höpfl, *Jesuit Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 305, respectivamente.

esta es precisamente la alternativa preterida por sus adversarios y la adoptada por Hobbes.

En efecto, nuestro autor no deriva la ley natural del «odio, el miedo, la esperanza, el amor o alguna otra perturbación de la mente» sino precisamente de «la razón». De hecho, Hobbes separa entre las pasiones y la evaluación de las mismas ya que cree que «las pasiones de la mente que provienen de la naturaleza animal no son malas ellas mismas, sino que a veces son malas las acciones que de allí provienen; a saber, cuando son dañosas y en contra del deber» («Prefacio»). De este modo, para Hobbes la prioridad explicativa le corresponde al deber y a la razón, no a las pasiones naturales: el deber o la razón no siguen a la naturaleza humana sino que al revés es la segunda la que debe seguir a los primeros –o mejor dicho, la segunda será buena o mala, será recomendable o no actuar según ella, en la medida en que se acerque al deber prescripto por la razón o se aparte de él–. Dicha razón opera según deducciones hechas a partir de ciertos principios que no descansan en una naturaleza teleológica ontológicamente anterior, ni tampoco en «*una facultad infalible*», sino en la recta razón, por la cual Hobbes entiende el «*acto de razonar, es decir, el razonamiento propio y verdadero de cada uno acerca de las acciones propias que puedan redundar en la utilidad o en el daño de otros hombres*» (II.1, ann.).[36]

Ante la objeción de que quizás «alguien [...] dirá que la deducción de estas leyes es hasta tal punto difícil, que no se ha de esperar que las mismas sean conocidas públicamente, ni por ende que obliguen» (III.26), si bien Hobbes admite que «es verdad que *la esperanza, el miedo, la ira, la ambición, la avaricia, la vanagloria* y otras perturbaciones de la mente impiden que uno pueda conocer las leyes de la naturaleza durante tiempo en que prevalecen estas pasiones», responde que «no existe nadie que no esté alguna vez con el ánimo tranquilo». En tales momentos «nada es más fácil de conocer incluso para el indocto e inculto» que la ley natural si uno se atiene a la siguiente regla: «cuando dude de si lo que habrá de hacer al otro es conforme al *ordenamiento jurídico natural*, piense que está en el lugar de ese otro». Esto hará que «inmediatamente aquellas perturbaciones que instigaban a actuar, como si hubieran sido trasladadas al otro platillo de la balanza, disuadirán de actuar». Esta regla «no sólo es fácil

[36] No hay duda de que Hobbes basa su teoría política en cierta antropología o parte de cierta concepción de la naturaleza humana. Lo que está en juego sin embargo es si dicho punto de partida implica la dependencia lógica de la filosofía práctica hobbesiana respecto de la naturaleza.

sino que también es notoria hace tiempo en estas palabras: *lo que no querrías que te hagan no se lo hagas a otro»* (III.26).[37] La fuente de la ley natural no se encuentra entonces en la naturaleza misma sino en el principio de universalización.

La teoría metaética hobbesiana, entonces, se opone a la tesis escolástica sobre la relación entre la bondad y la razón práctica, según la cual el papel de la razón práctica consiste en *reconocer* lo que es bueno en la naturaleza y que existe por lo tanto independientemente de la operación de la razón práctica y con anterioridad a ella. La posición hobbesiana, en cambio, parte de la moderna concepción científica del mundo según la cual la naturaleza no contiene razones para actuar sino que está regulada por leyes causales. Se puede dar cuenta de la naturaleza en términos causales; por ejemplo, explicar cómo opera la ley de gravedad, pero no atribuirle bondad –o maldad para el caso– a la naturaleza.

El escepticismo sobre la naturaleza como fuente de razones para actuar es a menudo asociado por sus adversarios con el escepticismo práctico, como si la negación del vínculo entre ética y naturaleza conllevara necesariamente la muerte de la filosofía moral. Sin embargo, queda abierta la posibilidad de entender la relación entre la norma moral y la razón práctica en términos *constructivistas*: en lugar de reconocer en la naturaleza las razones para actuar, la razón práctica en realidad tendría que crearlas, de tal forma que el valor moral de una acción provenga del hecho de ser el objeto de la razón práctica, y no al revés.[38] De ahí que Hobbes sostenga al final del tercer capítulo que si bien «las que llamamos *leyes de la naturaleza* no son otra cosa que ciertas conclusiones colegidas por la razón acerca de lo que se ha de hacer y omitir, no son, en cuanto proceden de la naturaleza, leyes propiamente dichas; pues hablando propia y cuidadosamente, *ley* es la palabra de aquel que ordena con derecho a los demás hacer o no hacer algo». Tal como habíamos visto, según Hobbes, de un mero hecho natural no se sigue razón alguna para actuar. Pero «reciben con toda propiedad el nombre de leyes porque, como lo veremos en el capítulo siguiente, han sido sancionadas por Dios en las Sagradas Escrituras; en

[37] Algunos mostrarán cierta reticencia ante tal formulación de la regla de oro, ya que no faltan quienes no tienen inconveniente alguno en que se les haga exactamente lo que quieren hacer a los demás.
[38] Sobre la distinción entre reconocimiento y constructivismo metaético, véase Garrett Cullity & Berys Gaut (comps.), *Ethics and Practical Reason*, Oxford, Oxford University Press, 1997, p. 4. Véase «Glosario», sub voce *Ley natural*.

efecto, *la Sagrada Escritura* es la palabra de Dios, que manda en todas las cosas con el máximo derecho» (III.33).

Si bien hemos visto que las credenciales normativas de la fuente de la ley natural hobbesiana están en orden, se le suele atribuir a Hobbes, en lo que atañe a la fenomenología de la obligación, la falacia de reducir la normatividad a los hechos. En efecto, a menudo se le atribuye una teoría «hobbesiana» de la normatividad moral según la cual no habría mayores diferencias entre la justificación y la motivación de la obligación. Según esta posición, alguien tiene la obligación de hacer X pura y exclusivamente si se siente motivado a hacer X. Sin embargo, Hobbes no comparte la opinión de quienes creen que «*es lo mismo* obligarse y mantenerse obligado», de tal forma que «*si bien alguna distinción existe en las palabras, no existe distinción alguna en la realidad*». Para Hobbes, por el contrario, «*el hombre se obliga mediante el pacto, es decir, debe cumplir debido a la promesa*» y «*se mantiene obligado mediante la ley, es decir, está compelido al cumplimiento por miedo a la pena que está establecida en la ley*» (XIV.2, ann.). En otras palabras, Hobbes aquí distingue claramente entre (a) la mera motivación por la cual se cumple con una obligación o el hecho de cumplirla y (b) la normatividad de la obligación en sentido estricto.[39] La fuente de la obligatoriedad de una promesa proviene del acto mismo de prometer, sin el cual no existiría obligación alguna. Lo que agrega la ley al estipular una pena para el caso de incumplimiento es sólo un factor psicológico, no normativo, por el cual se le añade a la promesa cierta fuerza motivadora extra que intenta asegurar el cumplimiento de la obligación y que según Hobbes en nada afecta la existencia o inexistencia de ésta.

Es en este sentido que en el contexto de la normatividad del derecho de guerra Hobbes aclara que «no de todo prisionero en la guerra, al cual se le ha perdonado la vida, se entiende que pacta con un señor», sino sólo de aquellos en los cuales «se confía [...] al punto de dejárseles tanta libertad natural como para que puedan fugarse, o rehusar el servicio, o maquinar algo malo o dañoso para el *señor*» (VIII.2). Por lo tanto, «la obligación del *siervo* frente al *señor* no nace de la simple condonación de la vida, sino del hecho de que no se lo mantiene encadenado o encarcelado; pues la obligación se origina en el pacto» (VIII.3). La diferencia que hace la existencia de tal obligación es clave ya que «si no intervinieran la obligación y los vínculos del pacto», no sólo podría el siervo «fugarse sino también despojar de la vida al *señor*, conservador de la suya». Como afirma Hobbes, «los

---

[39] Véase «Glosario», s.v. *Obligación*.

siervos del tipo de los que están cohibidos en cárceles, ergástulos, o encadenados», «si se fugan o matan al *señor*, en nada actúan en contra de las leyes naturales. Pues atar con vínculos es signo de que aquel que ata supone que el atado no está suficientemente ligado a ninguna otra obligación» (VIII.4). La importancia de estas consideraciones proviene del hecho de que, como veremos, el pacto es precisamente el factor que transforma la simetría normativa del estado de naturaleza, en el cual sólo hay enemigos, en la asimetría normativa de la sociedad civil, en la cual hay una relación de autoridad entre soberano y súbditos.

10. Hagamos un trato

La conclusión del análisis hobbesiano del estado de naturaleza originario es que «quien crea que se ha de permanecer en este estado, en el cual todo está permitido a todos, se contradice a sí mismo; pues cada uno desea el bien para sí por necesidad natural, y no existe quien pueda estimar que es buena para sí esta *guerra* de todos contra todos, inherente por naturaleza a tal estado» (I.13). Por lo tanto, «la ley natural» prescribe «como cosa necesaria para procurar la paz que cada uno transfiera mutuamente ciertos *derechos* suyos» (III.1).

De ahí que Hobbes se detenga a estudiar las maneras por las cuales se podría instrumentar la cesión o transferencia de la libertad natural casi ilimitada, cesión que permitirá la aparición de derechos correlativos a deberes o derechos limitados, y de este modo la asimetría normativa entre soberano y súbditos característica de la sociedad civil. A pesar de la clara diferencia normativa entre una situación en la que básicamente sólo existen libertades y otra en la que existen deberes contractuales –diferencia que Hobbes recoge al sostener que «donde termina la libertad, allí comienza la obligación» (II.10)–, nuestro autor se esfuerza por sostener que la emergencia de derechos limitados o correlativos a deberes en realidad no implica la creación de *nuevos* derechos. Por ejemplo, según Hobbes, cuando X le transfiere un derecho a Y respecto de cierto fundo, eso implica que X se compromete a no resistir las acciones de Y respecto del fundo que pasa a ser suyo. Hobbes cree que a Y, por lo tanto, «no se le pudo dar un nuevo *derecho*», sino que sólo sucede que «se extingue la justa resistencia» de X por la cual Y «no podía disfrutar de su *derecho*» ilimitado en la situación anterior a la transferencia. Esta reticencia de Hobbes a reconocer la creación de nuevos derechos probablemente se deba al uso político que hará

luego de su teoría del contrato: quizá fortalezca la posición del soberano la constatación de que su derecho no es tanto una creación contractual sino que se trata de la conservación de su libertad primitiva.

De todos modos, no es ninguna novedad que Hobbes distingue entre el contrato y el pacto en sentido estricto. Mientras que por contrato se puede entender en general toda transferencia de derechos, un pacto tiene lugar exclusivamente cuando sólo una o ninguna de las partes cumple inmediatamente con su prestación de modo que «se confía en uno o en ambos» de los contratantes y en ese caso «aquel en el que se confía promete que habrá de cumplir con la prestación posteriormente» (II.9). Sin embargo, para Hobbes hay una diferencia muy importante entre un pacto en el cual sólo una de las partes cumple con su prestación al momento de celebrar el acuerdo y aquel en el que ninguna de las partes lo hace: «los pactos que se hacen en un contrato en donde la fe es mutua, al no cumplir ninguna de las partes inmediatamente con su prestación, son inválidos en el estado de naturaleza si se origina un justo miedo en cualquiera de las partes» (II.11). Si bien Hobbes a continuación invoca la depravación humana como fuente de desconfianza, la posibilidad de invocar la invalidez del pacto queda excluida si ambas partes cumplieron inmediatamente o si la justa causa de miedo invocada es anterior al pacto mismo, tal como Hobbes lo aclara en la nota: «*a menos que exista una nueva causa de miedo a partir de un hecho u otro signo de la voluntad de la otra parte de no cumplir con la prestación, el justo miedo no puede ser plantado en la mente del otro. La causa que no pudo impedir que se pactara tampoco debe impedir que el pacto se cumpla*» (II.11, ann.).

Es la primera ley natural la que dicta que «*se ha de estar a los pactos*, o [...] se ha de observar la fe dada» (III.1). Hobbes afirma que «con todo hombre o bien se ha de observar la fe dada o bien no se ha de pactar». La alternativa pone de relieve el carácter optativo de la celebración del contrato y por lo tanto el papel clave que juega el contrato en el argumento político de Hobbes. Dada la simetría moral o normativa entre las partes en el estado de naturaleza, sólo un contrato podrá permitirles obtener derechos correlativos a deberes, esto es, el establecimiento de un sistema autoritativo y con él la asimetría normativa necesaria para alcanzar la paz. La otra cara del carácter optativo del contrato es que deja abierta la posibilidad de que alguien tenga al menos la libertad de negarse a celebrarlo. Se podría objetar que semejante anarquista es irracional debido a que no percibe las ventajas del cambio de estado normativo que provienen de la salida del estado de naturaleza originario; sin embargo, de acuerdo con el

planteo hobbesiano dicha irracionalidad no puede dar lugar por sí misma a deber alguno.

El argumento principal que da Hobbes a favor del cumplimiento de los pactos es que es contradictorio celebrar un acuerdo y no cumplirlo:

«así como se dice que quien es compelido por los argumentos a la negación de la aserción que había sostenido anteriormente es reducido al *absurdo*, del mismo modo quien por debilidad de ánimo hace u omite aquello que antes *por su propio pacto* había prometido que no iba a hacer u omitir, [...] no incide menos en una contradicción que quien es reducido al absurdo en las escuelas. Pues al pactar una futura acción quiere hacerla; al no hacerla, quiere no hacerla: y esto es como querer hacerla y no hacerla al mismo tiempo, lo cual es una contradicción» (III.3).

11. Ofertas que no se pueden rechazar: la genealogía de la política

Hasta aquí, el contractualismo hobbesiano no se aleja demasiado de la teoría republicana, según la cual la república descansa sobre el acuerdo entre los ciudadanos. En rigor de verdad, Hobbes utiliza de hecho la terminología republicana al sostener que el Estado creado *«por institución* [...] también puede ser llamado *político*» (V.12). Sin embargo, las diferencias empiezan a emerger claramente en la medida en que Hobbes emprende el análisis genealógico para determinar cómo «puede ser adquirido el derecho de *dominio* sobre las *personas* de los hombres» (VIII.1).

Hobbes sostiene que «si volvemos nuevamente al estado natural y consideramos a los hombres como si hubiesen súbita e instantáneamente crecido y salido de la tierra (a la manera de hongos), sin obligación alguna de uno respecto del otro» (VIII.1), vemos que la sumisión voluntaria «(en aras de la paz y de la defensa mutua) a la jurisdicción y *dominio* de algún hombre, o una asamblea de hombres, tras suscribir pactos entre sí para tal fin», es sólo *uno* de los «tres modos por los cuales uno puede tener *dominio* sobre la *persona* de otro». Los otros dos son la «generación» y el derecho de guerra, por el cual quien es «en la guerra prisionero o vencido», o desconfía «de sus fuerzas (para evitar la muerte), promete al vencedor o al más fuerte que lo *servirá*, esto es, hará todo lo que le ordene», «en cuanto [...] pueda hacerse sin que repugne a las leyes divinas».

De ahí que para Hobbes, si bien la normatividad de las obligaciones políticas procede del acuerdo, la razón por la que entran en dichos acuer-

dos se debe al miedo, o bien al «que temen, o bien a algún otro por quien –confían– serán protegidos». Mientras que del «primer modo», que Hobbes llama «natural», «actúan los vencidos en la guerra para no ser matados», «del último modo», que Hobbes llama «político», «actúan los aún no vencidos para no ser vencidos» (V.12). En realidad, reconoce Hobbes, *«el Estado suele nacer de la victoria si luchan, del acuerdo si consienten»* (I.2, ann.). Esta equiparación entre el origen natural y el político del Estado es un ataque frontal contra la *libertas* republicana, ya que sostiene explícita y sistemáticamente la posibilidad de una *civitas* o Estado compuesta por dominadores y dominados.

Dadas las circunstancias en que tienen lugar los contratos en el estado de naturaleza, es de esperar que Hobbes se refiera a la cuestión de si en dicha condición «los pactos arrancados por miedo son obligatorios o no» (II.16), una cuestión que ningún republicano dejaría de plantear y de la cual depende en gran medida la posibilidad de reconciliar la teoría contractualista con el análisis genealógico del Estado. Si bien Hobbes no niega que «a veces un *pacto* de este tipo debe ser considerado inválido», agrega asimismo que «no será inválido por razón de haber procedido del miedo». A favor de esta opinión, Hobbes ofrece en primer lugar una presunción, que, supone, sus lectores contemporáneos comparten: si se rechazara el miedo como fuente de motivación para celebrar un contrato, sería imposible salir del estado de naturaleza; en efecto, «de ahí resultaría que son inválidos aquellos *pactos* por los cuales los hombres se han congregado en la vida civil y sancionan leyes». No debemos olvidar que para Hobbes el estado de naturaleza es un «estado de guerra», en el que «por lo tanto era lícito matar» (XIV.9), y que impera allí precisamente el derecho de guerra, por el cual la victoria e incluso el miedo dan derechos (V.12). De hecho, tal como lo señala la historia, la enorme mayoría de los Estados surgen de una guerra y/o un tratado de paz firmado sobre la base de dicha guerra.

La alternativa sería adoptar una versión extrema o absoluta del pacifismo que va en contra de sus propias premisas. Pero Hobbes además da un argumento de tipo consecuencialista según el cual tales pactos redundan en beneficio del que precisamente siente el miedo, ya que de otro modo «no actuaría con razón quien pusiera su confianza en un cautivo *que pacta* el precio de la redención». Un último argumento descansa sobre su teoría de la voluntariedad de los actos: «es lícito prometer para redimir mi vida y dar de lo mío lo que quiera a cualquiera, incluso a un ladrón». En efecto, Hobbes cree que actuamos voluntariamente, o que hacemos lo que queremos, en la medida en que no existan obstáculos físicos para

nuestro movimiento (IX.9). Si alguien nos amenazara eso no impediría que actuemos libremente sino que por el contrario lo presupone. La amenaza o coacción siempre deja una alternativa, a pesar de que a menudo ante el caso de haber sido amenazados o coaccionados solemos decir que «no nos quedó otra alternativa» que hacer aquello que nos exigen. En realidad, lo que la coacción impide es una alternativa razonable.

Además, así como para Hobbes no hay diferencias cualitativas entre la dominación y la política, asimismo «la piratería no es otra cosa que la guerra hecha con pocas tropas» (XIII.14). De hecho, al preguntarse retóricamente «¿qué otra cosa son muchas repúblicas si no otros tantos campamentos militares protegidos por fortalezas y ejércitos?» (X.17), Hobbes no sólo parece recordarnos que la genealogía del Estado acompaña su funcionamiento cotidiano sino que además parece responder a la no menos retórica pregunta de san Agustín, inspirada a su vez en motivos republicanos: «si de los gobiernos quitamos la justicia, ¿en qué se convierten sino en bandas de ladrones a gran escala? Y estas bandas, ¿qué son sino reinos en pequeño?».[40]

12. El naturalismo político hobbesiano

A esta altura no debería sorprendernos que el naturalismo político hobbesiano no coincida con la doctrina aristotélica tradicional al respecto. En efecto, según Hobbes la «mayor parte de los que han escrito algo sobre los asuntos públicos», o literalmente sobre «las repúblicas» [*rebus publicis*], «suponen, pretenden o postulan que el hombre es un animal que ha nacido apto para la sociedad». Pero, según Hobbes, el «axioma» aristotélico de la politicidad natural «aunque aceptado por muchos, es sin embargo falso, y el error proviene de una contemplación muy superficial de la naturaleza humana» (I.2), ya que la institución de la sociedad no es «por naturaleza, sino que sucede por accidente». Sin embargo, las razones que explican esta diferencia no parecen ser las que se suelen aducir al respecto.

Si bien la contraposición entre lo que es natural y lo que es accidental sugiere que algo es accidental en la medida en que la voluntad de un agente no interviene en el decurso de las cosas, Hobbes parece entender en realidad por «natural», en primer lugar, algo que es altruista y universal antes que interesado y particular: «si el hombre amara al hombre naturalmente, es decir, en cuanto hombre, no se podría dar razón alguna de por qué cada uno

[40] Augustinus, de civitate dei 4, 4.

no ama por igual a cualquier otro, ya que el otro es igualmente un hombre; o de por qué todo hombre frecuenta preferentemente a aquellos cuya compañía le confiere honor y utilidad a él mismo más que a otro». El naturalismo político es entendido aquí en términos cosmopolitas o universales, de tal forma que no puede explicar que «por naturaleza no buscamos compañeros sino el honor y la ventaja que nos puedan ofrecer; deseamos primariamente éstos, aquéllos secundariamente». En realidad, «toda sociedad se origina o bien a causa del provecho o bien de la gloria, esto es, por amor a sí mismo, no por amor a los compañeros». La conclusión a la que llega Hobbes es que «el origen de las sociedades más grandes y más duraderas no proviene de la mutua benevolencia de los hombres sino del mutuo miedo» (I.2).

Sin embargo, no habría que exagerar la oposición de Hobbes a la sociabilidad natural humana. En efecto, teniendo en cuenta las reacciones provocadas por la primera edición, Hobbes reconoce en la segunda edición que dado «*que la sociedad entre los hombres ya está realmente constituida, que nadie vive fuera de la sociedad, que todos desean la compañía y el diálogo con el otro, puede parecer en cierto modo una estupidez asombrosa oponer a los lectores en el comienzo mismo de una doctrina civil un obstáculo de este tipo:* el hombre no nace apto para la sociedad» (I.2, ann.). Aquí Hobbes aclara que él no había negado «*que los hombres compelidos por la naturaleza desean la compañía de los otros*»: las congregaciones o asociaciones de personas son ciertamente naturales. «*Sin embargo*», agrega Hobbes, «*las sociedades civiles no son meras congregaciones, sino alianzas*». Por lo tanto, a pesar de la opinión común al respecto, Hobbes nunca puso en cuestión el naturalismo social de los hombres, sino el naturalismo político en sentido estricto, que requiere algo más que la tendencia a vivir con otros: «*el hombre es apto para la sociedad no por naturaleza sino mediante la educación*». Se podría reformular la tesis hobbesiana de tal forma que lo que niega no es el hecho de que los seres humanos sean sociales o que tiendan a asociarse por naturaleza, sino que sean cívicos o políticos por naturaleza. No es casual que la metáfora de los hongos para explicar el punto de partida individualista emerja en el contexto de la discusión sobre las obligaciones políticas (VIII.1) antes que en el contexto de la formación de las sociedades.

Desde un punto de vista hobbesiano, el naturalismo político de cuño aristotélico y el de nuestro autor podrían ser entonces descriptos de tal forma que mientras que el primero –debido a sus connotaciones altruistas– es proclive a adoptar cierta universalidad cosmopolita de los vínculos políticos, el segundo –debido a su carácter egoísta– en realidad tiende a particularizar el vínculo político.

13. No nos une el amor, sino el espanto

Es claro que para Hobbes el estado de naturaleza originario no sólo es una situación de guerra sino que además es una situación insostenible. Se trata de una guerra de la cual nadie puede sacar provecho alguno, y de ahí la necesidad de salir de semejante situación mediante un pacto. A esta altura, por cierto, la conclusión no es sorprendente. Así y todo, a menudo no advertimos acabadamente la manera en que Hobbes explica la salida del estado de naturaleza originario. Recordemos que el «*inicio de la* sociedad civil *es a partir del miedo mutuo*» (I.2). Hasta aquí nos hemos preguntado si el miedo es o no un obstáculo para la validez de los contratos. No nos habíamos percatado, sin embargo, de que Hobbes va más allá y sostiene que en realidad cierta clase de miedo es indispensable para la conformación de toda asociación política.

En efecto, Hobbes es consciente de que a su amedrentado punto de partida se le ha objetado «*que los hombres están tan lejos de poder unirse en sociedad civil por miedo, que si se hubieran temido mutuamente no habrían ni siquiera podido tolerar la mirada mutua*» (I.2, ann.). Sin embargo, Hobbes cree que esta manera de entender el miedo simplifica en demasía semejante estado psicológico. El miedo no sólo consiste en la aversión a algo o a alguien, sino además en «la previsión del mal futuro»; de ahí que para él «*no sólo la fuga es propia de los que temen sino también desconfiar, sospechar, precaver, prever para no temer*». Dichos recaudos incluyen el empleo del auxilio bélico mediante el cual los hombres no sólo se defienden sino que bien pueden pasar a la ofensiva, dada la estructura del estado de naturaleza. De ahí que Hobbes sostenga que «existe en todo hombre cierto grado supremo de temor por el cual concibe como máximo el mal que se le infiere y de ese modo por necesidad natural lo evita cuando puede, y se entiende que no puede actuar de otro modo. De quien haya alcanzado tal grado de miedo no se ha de esperar sino que vele por sí mismo mediante la fuga o la lucha» (II.18). Por lo tanto, si bien el individuo hobbesiano no es ningún Sigfrido, tampoco por eso se convierte en un cobarde. Se trata, ni más ni menos, de un agente movido por el miedo.

Además, el miedo mutuo no sólo no impide que los individuos interactúen, sino que a menudo provoca que los mismos se enfrenten literalmente a muerte y que además se unan para hacer frente a dicho combate. En efecto, según Hobbes es a partir del derecho natural a protegerse sea defensiva u ofensivamente que se «originan las perpetuas sospechas y ce-

los de todos contra todos». Dada la simetría normativa y debido a la dificultad de «precaverse de los enemigos cuando nos atacan con ánimo de anticiparnos y oprimirnos (aun con poco número y aparato), en verdad no se puede negar que el estado natural de los hombres antes de que se congregaran en sociedad fue la guerra; y no ésta sin más, sino la guerra de todos contra todos» (I.12). De ahí que Hobbes sostenga que «así sucede que por miedo mutuo pensamos que se ha de salir de tal estado y se han de buscar socios para que, si ha de haber *guerra*, no sea sin embargo contra todos ni sin auxilio» (I.13). Es el mismo miedo mutuo entonces el que permite salir a los seres humanos del estado de naturaleza; el mismo se expresa directamente cuando la unión proviene del acuerdo expreso de los involucrados, o indirectamente cuando la unión proviene de la conquista de unos sobre otros. Recordemos que según Hobbes «*es un dictamen de la recta razón*, esto es, *la ley de la naturaleza, que se ha de buscar la paz, en la medida en que brille alguna esperanza de tenerla; cuando no se la pueda tener, se han de buscar los auxilios de la guerra*» (I.15).

Hay que tener en cuenta, además, que si bien mediante el miedo mutuo salimos del estado de naturaleza originario o individual, de ahí no se sigue según Hobbes que por eso pasamos inmediatamente al estado de sociedad civil. En realidad, gracias al miedo mutuo dejamos atrás la guerra de todos contra todos, de tal modo que «si ha de haber *guerra*» pasamos del estado de naturaleza originario y su guerra de *todos* contra todos a otro estado de naturaleza en el cual la guerra es de *unos* contra *otros*. Precisamente, es la búsqueda del auxilio bélico lo que explica las primeras uniones entre los individuos. Al explayarse un poco más sobre las condiciones en que dichos auxilios han de ser buscados en el estado de naturaleza, Hobbes explica que los «socios se buscan sea por la fuerza, sea por acuerdo. Por la fuerza, cuando mediante la lucha el vencedor compele al vencido a servirle por miedo a la muerte o sujetándolo con cadenas; por acuerdo, cuando la sociedad se origina a causa de la ayuda mutua y ambas partes consienten sin violencia» (I.14). Además, la «sociedad» a la que se refiere Hobbes en este pasaje no tiene por qué ser necesariamente la sociedad civil o Estado (a los que se referirá en la segunda parte de la obra), sino que bien puede referirse a los grupos que permiten mejorar la situación inicial sin por eso provocar que hayamos salido totalmente del estado de naturaleza en general y por lo tanto entrado en la sociedad civil.[41]

---

[41] Véase Kinch Hoekstra, *The Savage, the Citizen, and the Foole: The Compulsion for Civil Society in the Philosophy of Thomas Hobbes*, Oxford, Tesis doctoral, 1998, p. 21.

De este modo, lo que subyace según Hobbes a la salida del estado de naturaleza originario, esto es, lo que permite que desde un punto de partida esencialmente individual[42] se logre cierto grado de acción colectiva, es lo que ha sido útilmente denominado principio de «asociación negativa»,[43] un principio que en tiempos normales es a menudo pasado por alto pero que en la formación de una asociación política bien puede llegar a ser decisivo. Para ilustrar la manera en que opera este mecanismo podríamos suponer un estado de naturaleza simple de tres individuos, cada uno de los cuales estaría de acuerdo en que les iría mejor a dos cualesquiera de esos individuos si se unieran en contra de un tercero, en lugar de que todos permanecieran en el estado de naturaleza originario. De tal forma, la exclusión de uno opera como un catalizador de la acción colectiva provocando de este modo la inclusión de todos los demás en un grupo. Dado el punto de partida hobbesiano de igualdad normativa entre todos los individuos y el conflicto que la misma acarrea, es imposible que la sociedad se forme de otro modo.[44] Ciertamente, los individuos no podrían invocar un universal –por ejemplo, «Inglaterra»– al que pertenecerían con anterioridad a esta «exclusión originaria», ya que por definición originariamente no existe colectivo alguno que los abarque.[45]

Nótese además que la asociación negativa supone que lo que explica el comportamiento de los individuos es el miedo mutuo, por lo cual la exclusión que permite la formación de un grupo no es personal sino «solamente negocios», en el sentido de ser independiente de razones anteriores a la conformación misma del grupo por las cuales los individuos podrían asociarse. En efecto, el punto de partida es totalmente simétrico, de tal forma que la indistinción o indiferencia entre los individuos es total: «el hecho de que uno se someta al gobierno de otro procede del miedo a matarse mutuamente» (II.16).

---

[42] En rigor de verdad, Hobbes contempla instancias supra-individuales incluso en el estado de naturaleza originario, como no podría ser de otro modo: por ejemplo, familias. Lo que interesa ahora es cómo los individuos, más allá de sus lazos directamente familiares, comienzan a formar grupos.

[43] Véase Ioannis Evrigenis, *Fear of Enemies and Collective Action*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 119.

[44] Un grupo «all inclusive», esto es, un grupo que no excluyera a nadie, como por ejemplo el grupo de todos los que están en el estado de naturaleza, no sería imposible sino políticamente inoperante. Véase el parecido entre el planteo hobbesiano y la posición de René Girard, *De la violence à la divinité*, París, Grasset, 2007, pp. 603, 300.

[45] En todo caso, como veremos más abajo, según la perspectiva de Hobbes la nacionalidad podría funcionar para conservar la asociación, pero no para fundarla.

Ante este panorama, la aparición de un líder o «emprendedor» que se impusiera sobre otros individuos o lograra su asentimiento respecto de la amenaza representada por un tercero (I.14) sería quizá bienvenida, ya que rompería la simetría total planteada por Hobbes y permitiría que se conformara al menos un grupo que ofreciera cierta protección, al cual todo individuo tendría razón de unirse a menos que prefiriera mantener su derecho natural a su propio riesgo antes que someterse a cambio de obtener protección. De hecho, semejante «emprendedor» bien podría ser considerado a su vez como una amenaza o tercero respecto del cual varios individuos creerían que habría razones para unirse o formar una alianza en su contra, y de ese modo conformar un grupo. El punto es que en el estado de naturaleza originario o interindividual todos los individuos son mutuamente una amenaza y una salvación, un potencial empresario de la seguridad o un dominador, un potencial aliado o un súbdito, etc. Una vez conformado el grupo, el origen del mismo pasa a segundo plano: menos averigua Dios y perdona. Todo aquel que prefiriera seguridad a cambio de protección, antes que conservar sus derechos originarios intactos al precio de ser considerado un enemigo de la comunidad, tendría razón de unirse al grupo antes de que fuera demasiado tarde.

De ahí que el mecanismo de la asociación negativa facilite enormemente las cosas para el argumento contractual de Hobbes. En efecto, a menudo se le critica que dada su descripción del estado de naturaleza originario, el contrato político es imposible ya que su realización implica la existencia de un grado de cooperación tal que es incompatible con su punto de partida; y si en realidad dicha cooperación tuviera lugar, entonces la situación del estado de naturaleza sería mucho menos dramática de lo que se suele creer y por lo tanto el contrato se volvería redundante.[46] Sin embargo, el miedo al enemigo no sólo facilita la formación de un grupo sino que además requiere la existencia de la enemistad o exclusión que precisamente pone en marcha la acción colectiva. Habría que recordar que según Hobbes: «*las sociedades civiles no son meras congregaciones, sino alianzas, para cuya institución son necesarias promesas y pactos*» (I.2, ann.). De ahí que el hecho de que algunos no quieran ni puedan formar parte del contrato en realidad juega a favor de la formación del Estado. De este modo, el principio de asociación negativa permite conservar el carácter

[46] Jorge Dotti describe clara y precisamente el núcleo de este dilema contractualista en *Dialéctica y derecho: el proyecto ético-político hegeliano*, Buenos Aires, Hachette, 1983, pp. 189-190.

extremo del planteo hobbesiano del estado de naturaleza originario así como explicar cómo se resuelve.[47]

Asimismo, el principio de asociación negativa no sólo permite la acción colectiva sino que además hace posible que los grupos conformados alcancen algún equilibrio pacífico, a pesar de ciertos conflictos ocasionales entre ellos. En efecto, Hobbes sostiene que para que los individuos dejen atrás el estado de naturaleza originario cada uno debe preparar «para sí un auxilio idóneo por el cual el ataque de uno contra el otro se vuelva tan peligroso, que ambos piensen que es más acertado para sí mismos cohibir el ataque que iniciarlo». Sin embargo, Hobbes cree que «el acuerdo de dos o tres en modo alguno puede prestar tal seguridad» ya que «la adición a la otra parte de uno o unos pocos de los hombres es suficiente para una victoria cierta e indudable y da el ánimo necesario para la agresión». De ahí que para obtener la seguridad buscada es necesario «que el número de aquellos que convergen en ayuda mutua sea tan grande que la agregación de unos pocos hombres al enemigo no sea de importancia para la victoria de éstos» (V.3).

Ahora bien, no se trata de una cuestión meramente cuantitativa. Incluso si los individuos en el estado de naturaleza alcanzaran un número considerable para defenderse, la falta de acuerdo entre ellos sobre cómo defenderse impedirá que la defensa sea apropiada. Tampoco serviría un acuerdo temporario, ya que si se pusieran «suficientemente de acuerdo para una acción en común por la esperanza de la victoria, o del botín, o de la venganza», luego se separarían «tan violentamente por la diversidad de temperamentos y de propósitos, o por la emulación y la envidia por las cuales los hombres naturalmente contienden entre sí», de tal forma que «no querrán conferirse asistencia mutua ni tener paz entre sí». La conclusión de Hobbes es que el conflicto subsistiría «a menos que algún miedo

---

[47] Jorge Dotti sostiene, con razón, que el miedo al enemigo no asegura que el estado de naturaleza originario quede atrás: ¿por qué un individuo tendría razones para cooperar con otro en contra de un tercero, cuando todos los involucrados son potencialmente tanto amigos como enemigos, ante la falta de un criterio pre-político que explique el pasaje del estado de naturaleza originario al estado de naturaleza proto-político? Sin embargo, dado que en el estado de naturaleza originario lo que está en juego es la preservación de la vida, no es improbable que la aparición de un tercero en un conflicto simétrico entre dos individuos redirija o atraiga más o menos espontáneamente dicho conflicto hacia él mismo y de ese modo haga posible la conformación de cierta alianza, al menos por razones de proximidad espacial en su contra. De este modo, no se trata sólo de un contrato, sino de, si se quiere, un contrato inspirado por una especie de dartagnanismo inverso: todos contra uno. Si bien esta explicación no es a prueba de balas, parece tener mayor poder explicativo que las lecturas exclusivamente contractualistas al tiempo que no es incompatible con ellas.

los compeliera» (V.4). En efecto, Hobbes sostiene que es «necesario hacer algo más: que los que una vez se pusieron de acuerdo respecto de la paz y el auxilio mutuo en pos *del bien común* no puedan, refrenados por el miedo, hallarse nuevamente en desacuerdo toda vez que el *bien privado* discrepe del *bien común*». Los que creen que el bien privado puede seguir sin más al bien común confunden a los seres humanos con los demás animales, lo cual veremos constituye el blanco principal de la crítica de Hobbes al naturalismo político aristotélico.

14. La autonomía de la política

Estamos ahora en mejores condiciones para entender la crítica de Hobbes al naturalismo político republicano y para explicar por qué al considerar como «político» al régimen en el cual «*los ciudadanos* a su propio arbitrio se imponen a sí mismos *un señor*, sea éste *un hombre*, o *una asamblea* de hombres con poder soberano» (V.12), nuestro autor adhiere a una nueva concepción de la política.

En efecto, Hobbes intenta otorgarle el monopolio de la actividad política al Estado, con lo cual se enfrenta al privilegio semántico del uso de «política» reivindicado a menudo por el republicanismo. En rigor de verdad, el término «política» deriva del griego *politikós* y se refiere por supuesto a lo que es relativo a la polis. Una vez establecido el régimen democrático en la polis clásica, «político» y cognados fueron aplicados tanto al interés que los individuos mostraban en dichos asuntos cuanto a la participación de los mismos en el régimen precisamente político, a tal punto que el gobierno mismo era entendido como una comunidad de ciudadanos. De ahí que la expresión se refiriera a aquello que era considerado común en contraposición a lo que era considerado privado, autointeresado, egoísta, etc.[48] De este modo, la política adquirió un claro tinte republicano: tenía como meta el bien común, era esencialmente participativa y era entendida como la continuación de la ética por otros medios. Era natural entonces que la teoría política clásica opusiera el gobierno tiránico a la política en general. En efecto, no era infrecuente que la mera atribución de rasgos políticos a un diseño institucional expresara una evaluación moral subyacente y favorable de los mismos, y que la falta de vocabulario

[48] Véase Christian Meier, *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1983, p. 27.

político en la descripción de un diseño institucional expresara la mayor o menor inmoralidad del mismo.[49]

La perspectiva que parece adoptar Hobbes, por su parte, al intentar reducir la política al Estado deriva por el contrario del uso tempranomoderno del término, que expresa una nueva manera de pensar la política. La asociación política ya no es entendida como una comunidad de ciudadanos sino a partir de un agente soberano que surge debido a las sangrientas guerras civiles de religión y que opera en el desafiante ambiente de poderosas instituciones intermedias como la Iglesia o comunidades políticas extranjeras como los demás Estados. De ahí que haya surgido entonces la propuesta de que las razones por las cuales actúa el soberano no sean reductibles a las de otras esferas como la moral o la religión.[50] De hecho, dado que Francia fue uno de los primeros países en experimentar las más profundas de las guerras civiles, no es casual que allí haya surgido la comprensión específicamente moderna de la política como esfera de acción –o incluso manera de actuar– autónoma. La autonomía de la política había sido en principio rechazada por algunos sectores durante la Modernidad temprana ya que se creía que la misma implicaba indiferencia respecto de las otras esferas como la religión o la moralidad, si no es que era entendida lisa y llanamente como escepticismo, ateísmo e inmoralidad.[51] Es en este contexto que la idea de la política como esfera autónoma se articula estrechamente con la razón de Estado. La doctrina de la razón de Estado se dedica al estudio de las acciones que un gobernante podría tener razón suficiente de realizar, aunque las mismas, como afirma Giovanni Botero, «no pueden ser reducidas a la razón ordinaria y común».[52] La razón de

[49] Véase, al respecto, Andrés Rosler, *Political Authority and Obligation in Aristotle*, Oxford, Oxford University Press, 2005, pp. 32, 240-242.

[50] Montaigne ilustra en pocas palabras la autonomía de la política, cuando entre los preceptos de los asuntos de Estado cuenta, por ejemplo, al siguiente: *que salga de palacio el que quiera mantenerse pío* (Michel de Montaigne, *Les essais* III, 9, «De la vanité», en referencia a Lucanus, bellum civile 8, 493).

[51] Véase Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought: II. The Age of Reformation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978, pp. 249-251. La polarización religiosa provocaba que los defensores de la autonomía de la política respecto de la religión fueran rechazados tanto por los ortodoxos como por los heterodoxos o herejes de cualquier religión, ya que un ortodoxo al menos le reconoce a un hereje el hecho de preocuparse por la religión de un Estado. En cambio, los *politiques* –así llamados porque defendían la autonomía de la política– creían que la paz era más importante que la religión del Estado: a los ojos de los creyentes de cualquier religión, los hacía ocupar el lugar dantesco de los ángeles que no eran ni fieles ni rebeldes respecto de Dios (*La divina commedia*, «Inferno» III, 36-39). Véase Hasso Höpfl, *Jesuit Political Thought*, pp. 115-116.

[52] Giovanni Botero, *Della ragion di stato* I, 1.

Estado da precisamente razones para actuar que serían de otro modo injustificadas (véase por ejemplo XIII.8),[53] así como el principio de asociación negativa opera de manera autónoma con respecto a la moral.

Esta breve digresión debería ayudarnos a entender mejor la crítica que Hobbes le hace al naturalismo político aristotélico y por extensión al republicanismo. En efecto, la teoría política aristotélica, tal como la entiende Hobbes, es una alternativa al principio de asociación negativa y al contractualismo, ya que propone una comunidad formada no sólo de modo pacífico, sin que intervengan factores amenazantes externos, sino que además se forma naturalmente (I.2). Ahora bien, Hobbes cree que Aristóteles usa con cierta flexibilidad el término «política» al emplearlo en referencia a los animales en general y no sólo al ser humano, es decir, a animales que «si bien están privados de razón (mediante la cual podrían hacer pactos y someterse a un gobierno), se ponen de acuerdo, esto es, sus acciones se dirigen a un fin común, al desear y evitar lo mismo, de suerte que la reunión de éstos no está expuesta a sedición alguna». La razón general que da Hobbes para oponerse a la equiparación entre la política humana y la de los otros animales es que «tales reuniones no son *Estados*, y por lo tanto aquellos animales no han de ser llamados *políticos*; pues su gobierno es sólo un consenso, o sea, muchas voluntades hacia un mismo objeto, no (como es necesario en un Estado) una única voluntad» (V.5).

Hobbes no niega la existencia de un acuerdo natural entre los otros animales y acepta que los mismos para estar de acuerdo no requieren otra cosa que sus deseos naturales. Pero cree que esta descripción no es aplicable a los seres humanos, y fundamentalmente no les permite salir del estado de naturaleza originario. Mientras que los deseos naturales aseguran la concordia entre los animales, la distinción aristotélico-funcional entre los seres humanos y los otros animales no hace sino complicar el problema: sólo los primeros tienen uso de razón y lenguaje, y de ahí que sólo ellos puedan equivocarse –y por lo tanto tener razón–, sentir odio, envidia, ver defectos en los actos de los demás, incitar a la revolución, estar

[53] Como bien lo señala Noel Malcolm, si bien hay un parecido innegable entre la teoría política de Hobbes y la escuela de la razón de Estado, de aquí no se sigue que el «sabor promedio» de su obra sea el mismo que el del resto de los miembros de dicha escuela. Lo que caracteriza al planteo político de Hobbes es su articulación de la autonomía de la política defendida por la razón de Estado con el discurso normativo del iusnaturalismo. Véase Noel Malcolm, *Reason of State, Propaganda, and Thirty Years' War*, Oxford, Oxford University Press, 2007, pp. 118-119.

siempre insatisfechos y no saber vivir ociosamente (V.6). Todos estos factores exigen que el acuerdo natural entre los demás animales sólo pueda ser alcanzado por los seres humanos de manera artificial, esto es, mediante un contrato. A lo sumo, los otros animales son capaces de una «*convergencia* de muchas voluntades al mismo fin» (V.6), pero no son capaces de –ni tampoco necesitan– establecer una «autoridad» o que «*una* sea la *voluntad* de todos acerca de aquellas cosas que son necesarias para la paz y la defensa», que «cada uno someta su *voluntad* a la voluntad de *un* otro, ciertamente de un *hombre* o de un *concejo*, de tal modo que cualquier cosa que éste *quiera* acerca de las cosas necesarias para la paz común se la tenga por *la voluntad* de todos y de cada uno». La conclusión de Hobbes es que para «*la paz de los hombres se requiere no sólo* consenso *sino también* unión» (V.6). De ahí que el ingrediente extra que Hobbes tiene en mente sea la unión de los individuos mediante la soberanía absoluta del Estado, el cual, sumado al mecanismo de asociación negativa, nos permite salir del estado de naturaleza originario.

15. La soberanía absoluta

La descripción que hace Hobbes del poder soberano en términos de poder «*hacer impunemente* lo que quiera» y de «usar a su arbitrio *las fuerzas y los recursos* de todos» (VI.13) connota una solución ciertamente extrema al problema de la guerra civil, y hasta parece aludir a cierto trasfondo narcisista de la teoría de la soberanía, como si la misma evocara la dominación temida por el republicanismo en términos de una ilimitada satisfacción o gratificación de los deseos de quien detenta el poder. Sin embargo, no hay que olvidar que las actividades del soberano, tales como «*redactar leyes, juzgar litigios, infligir castigos*», son esencialmente poderes normativos. En efecto, Hobbes sostiene que «en todo Estado perfecto [...] existe en alguna persona el *poder soberano* (el mayor poder que puede ser conferido con derecho por los hombres, o el mayor poder que algún mortal puede tener en sí mismo)» (VI.13). De ahí que si bien Hobbes describe la soberanía en primer lugar como falta de restricciones en términos de impunidad, luego pasa a describirla como un poder normativo que le permite al soberano gobernar y por el cual éste puede transformar los derechos de sus súbditos en deberes y concederles a sus súbditos nuevos derechos o facultades: «las marcas del *poder soberano* son éstas: *sancionar* y *derogar leyes*; decidir la *guerra* y la *paz*; *conocer* de todas las *causas* y *juzgar* sobre ellas,

por sí mismo o por *jueces* designados por él; elegir a todos los *magistrados, ministros, consejeros*». Hobbes precisamente identifica al «*poder soberano*» con «el derecho del Estado» (VI.18).

Su primer argumento en defensa de la soberanía absoluta consiste en afirmar que la misma es en realidad constitutiva de la idea misma de Estado: «aunque a veces se duda de *cuál hombre* o *cuál concejo* tiene *poder soberano* en el Estado, tal poder existe y se ejerce siempre, salvo en tiempo de sedición y guerra civil» (VI.13). El segundo argumento a favor de la soberanía absoluta, que se ha convertido en uno de los más representativos de la teoría política hobbesiana, ha sido llamado el argumento de la supremacía.[54] Hobbes explica que si la autoridad soberana

«estuviera limitada, sería necesario que lo fuera por una autoridad mayor; porque aquel que prescribe límites debe tener un poder mayor que aquel que es cohibido por los límites. Y por eso aquel poder que cohíbe o bien es sin límite o bien es cohibido a su vez por otro mayor; y así finalmente se llega a una autoridad sin otro límite que aquel límite extremo de todas las fuerzas de los ciudadanos en su conjunto» (VI.18).

Hobbes ofrece un tercer argumento a favor de la soberanía absoluta al derivar quizá la conclusión políticamente más importante de su análisis de la noción de injuria como violación de un contrato: «puesto que [...] los que han conseguido el *poder soberano* en el Estado no están obligados por pacto alguno con nadie, se sigue que los mismos no pueden hacerles *injuria* alguna a los ciudadanos. Pues *injuria*, [...] no es otra cosa que la violación de los pactos, y por ende donde no precede ningún pacto no puede resultar ninguna *injuria*» (VII.14). Hobbes, asimismo, cuenta con el reaseguro contractualista de que «aquel que tiene el poder soberano del Estado» no puede hacer *injuria* alguna a sus súbditos, ya que cualquier cosa que éste hace, es hecha voluntariamente por sus súbditos, «y al que consiente no se le puede hacer injuria» (VIII.7).

Su defensa acérrima de la soberanía absoluta no le impide a Hobbes ser consciente de los peligros que ésta conlleva. En efecto, reconoce que «*el que tiene fuerzas suficientes para proteger a todos, también tiene fuerzas suficientes para oprimir a todos*», no ignora la «culpa de los que, cuando han sido designados con un poder tal, abusan de la autoridad a su antojo»

[54] Véase Maurice Goldsmith, «Hobbes on Law», en Tom Sorell (comp.), *The Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, pp. 278-280.

(VI.17), y de hecho desea que «*no sólo los reyes sino también aquellas asambleas que tienen poder soberano quisieran abstenerse de actuar mal, y que, reflexionando sobre sus deberes, se contuvieran a sí mismos dentro de la ley natural* y *de los límites divinos*» (VII.4, ann.). Sin embargo, aunque «los ciudadanos pueden ser oprimidos en toda clase de gobierno» (X.2), Hobbes no cree que el soberano tenga razones para perjudicar a sus súbditos. Además, la única alternativa a la soberanía con sus ventajas y desventajas sería concebible «*si los hombres pudieran regirse por sus propios poderes individuales*», lo cual es imposible según Hobbes.

16. Una nueva concepción de libertad política

Hobbes ofrece nuevos argumentos a favor de la soberanía absoluta al tratar de mostrar que la misma no es incompatible con dos nociones constitutivas del discurso republicano: la ciudadanía y la libertad. En efecto, si bien su disquisición sobre la genealogía de la política le había permitido acercar la posición del ciudadano a la del siervo y su análisis de la soberanía le permite entender asimismo al ciudadano como un súbdito, Hobbes no se muestra satisfecho con este doble acercamiento sino que se plantea lo que a esta altura es una pregunta obvia para cualquier lector que se haya interesado por un libro acerca *del ciudadano*: «¿cuál es [...] la diferencia entre un *hombre libre* o un *ciudadano* y un *siervo*?» (IX.9), cuestión que, hemos visto, constituye el núcleo de la tradición política republicana. Si Hobbes sostuviera que no hay diferencia alguna, tendría que aceptar que la libertad es incompatible con la soberanía; en principio, dicha incompatibilidad no sería necesariamente un problema para nuestro autor, ya que para él la libertad es en última instancia un valor secundario. Sin embargo, por razones políticas, él no quiere abandonar la libertad en el estado de naturaleza originario y por lo tanto en manos de sus adversarios republicanos, quienes consideran, como hemos visto, que la misma consiste en la ausencia de dominación o interferencia arbitraria y por lo tanto se oponen a la soberanía absoluta.

En la discusión del estado de naturaleza ya habíamos visto la libertad como una noción jurídica, por la cual si X es libre de hacer Y, eso significa que X no tiene el deber de hacer Y. Hobbes también se había referido a la libertad que opera en el proceso de deliberación por la cual X es libre de hacer Y hasta que tomó la decisión de no hacerlo (II.10). Hasta aquí, ambas libertades, una normativa y la otra algo metafísica, caen bajo la des-

cripción de la facultad de un individuo o *facultas animi*.[55] Es más, Hobbes mismo informa que comúnmente «se considera libertad hacer todo a nuestro arbitrio e impunemente, y no poder hacerlo se considera servidumbre» –lo cual, como hemos visto, corresponde a la concepción republicana de la libertad– para luego afirmar que tal caracterización de la libertad «no puede ser compatible con el Estado y con la paz del género humano». De ahí que no parece tener sentido lo que Hobbes afirma luego de haber planteado la pregunta por la diferencia entre la libertad del ciudadano y la servidumbre: «que yo sepa no ha sido explicado en ninguna parte por escritor alguno qué es la *libertad* y qué es la *servidumbre*». En realidad, con el objeto de lograr que la libertad sea compatible con la soberanía absoluta del Estado, Hobbes ofrece una nueva concepción de libertad al definirla en principio en términos puramente naturales o físicos como «la *ausencia de impedimentos al movimiento*». De este modo, afirma, «el agua recluida en una vasija, que precisamente no es *libre* (ya que la vasija es un impedimento para que fluya)». Por lo tanto, «tiene mayor *libertad* el que está custodiado en una cárcel amplia que el que está custodiado en una angosta» (IX.9).

Esta reformulación del concepto de libertad le permite a Hobbes llegar a la conclusión que ansiaba, aquella que es paradójica desde el punto de vista republicano pero que fortalece la posición de la soberanía estatal: «en este sentido, son *libres* todos los *siervos* y *súbditos* que no están encadenados o encarcelados». Y agrega Hobbes: «en esto consiste la *libertad* civil: nadie, sea *súbdito*, *hijo* de familia o *siervo* puede de este modo ser impedido por su *Estado*, *padre* o *señor*, no importa cuán severa sea la pena dispuesta, de hacer y poder usar por cierto todas las cosas necesarias para la protección de la vida y de la salud» (IX.9). Por cierto, ninguna disposición legal o poder normativo del soberano podría hacer que una acción fuera literalmente imposible, esto es, incapaz de ocurrir, lo cual efectivamente tendría lugar si, por ejemplo, el Estado, además de coaccionarnos, nos encadenara de modo que no pudiéramos movernos. Como ya habíamos visto, para Hobbes toda acción es libre en la medida en que es voluntaria (II.16).

Así y todo, Hobbes parece ser consciente de que su nuevo análisis conceptual de la libertad es demasiado abarcador ya que muestra la compatibilidad entre la libertad y el Estado a expensas de la indistinción entre el ciudadano y el siervo, lo cual era el objeto de la pregunta de la que había-

[55] Véase Annabel Brett, *Liberty, Right and Nature: Individual Rights in Later Scholastic Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, pp. 210-211.

mos partido y constituía la preocupación esencial del republicanismo. De ahí que Hobbes, junto a su nueva concepción de libertad, ofrece una explicación que se aproxima al republicanismo, al afirmar que «la exención que tienen los *ciudadanos libres* y los *hijos* de familia –tanto más que los siervos– es que desempeñan los servicios más honorables del Estado y de la familia, y poseen más cosas superfluas», y le concede al republicanismo que la diferencia «entre el *ciudadano libre* y el *siervo*» reside «en que el LIBRE en verdad es el que sólo sirve al Estado, pero el SIERVO es el que también sirve a los conciudadanos» (IX.9).

La aproximación de Hobbes al republicanismo también se puede notar en su descripción de la ley como una restricción habilitante:[56] «los ciudadanos: si nada hicieran sin las órdenes de las leyes, se entorpecerían; si hicieran todo, se disiparían, y cuanto más cosas quedaran indeterminadas por las leyes, tanto mayor sería por ello la libertad de la que disfrutarían. Ambos extremos son viciosos» (XIII.15). En efecto, para Hobbes «las leyes han sido inventadas no para suprimir las acciones de los hombres, sino para dirigirlas; así como la naturaleza no ordenó las márgenes para detener el curso del río, sino para dirigirlo». Además, Hobbes cree que el soberano, aunque quisiera, es incapaz de limitar todas las acciones de sus súbditos, y que por lo tanto la soberanía siempre deja lugar para el ejercicio de una «libertad inocua»: dado que «los movimientos y acciones de los ciudadanos jamás han sido circunscriptos por las leyes, ni tampoco pueden serlo debido a su variedad, es necesario que, como las acciones son casi infinitas, no estén ordenadas ni prohibidas, sino que cada uno pueda realizarlas o no a su arbitrio» (XIII.15).

17. El pueblo unido jamás será vencido

Si bien, tal como acabamos de ver, Hobbes hace varias concesiones al concepto republicano de libertad, no da cuartel a la idea republicana del pueblo como un agente político distinto del Estado, en especial a la incapacidad republicana de distinguir «satisfactoriamente entre *pueblo* y *multitud*» (XII.8). Dicha incapacidad conduce a la sedición. En efecto, la mayor parte de la gente habla «de un gran número de hombres como si

[56] Sobre la restricción habilitante véase Bernard Yack, *The Problems of a Political Animal. Community, Justice, and Conflict in Aristotelian Political Thought*, Berkeley, University of California Press, 1993, pp. 206-208.

hablaran del *pueblo*, esto es, del *Estado*; y hablan del *Estado* que se había rebelado contra el *rey* (lo que es imposible) y de lo que el *pueblo* quiere y no quiere, de lo que quieren y no quieren los súbditos molestos y musitantes, con el pretexto de que son el *pueblo*, animando a los *ciudadanos* contra el *Estado*, esto es, a la *multitud* contra el *pueblo*» (XII.8).

En rigor de verdad, Hobbes acepta que la multitud o incluso el pueblo en sentido laxo como comunidad cívica y el soberano son dos personas distintas (V.9), tal como lo sería un representante y su representado; sin embargo, según Hobbes el pueblo como comunidad de ciudadanos sólo puede operar mediante el soberano. De ahí que el pueblo sea o bien «una multitud de ciudadanos que son gobernados» y que por lo tanto es incapaz de operar por sí misma, o bien «una persona civil, a saber, el Estado mismo que gobierna» (XIII.3), en cuyo caso no se establece diferencia alguna. De hecho, Hobbes ilustra su intención de identificar al pueblo con el soberano al sostener en el mismo párrafo que el «*pueblo* reina en todo Estado» y que «el *rey* es el *pueblo*» (XII.8).[57]

Se podría decir entonces que Hobbes explica la confusión republicana entre pueblo y multitud en términos de la multiplicidad de juegos del lenguaje a los que el término «multitud» está expuesto. En efecto, si bien gramaticalmente *multitud* puede ser un sujeto de oraciones que predican ciertas actividades de la misma, de ahí no se sigue que la multitud sea capaz de ser una persona, como sí lo son los individuos que la componen: «*la multitud no puede prometer, pactar, adquirir derechos, transferir derechos, hacer, tener y poseer, etc., sino individual o separadamente, de modo que existen tantas promesas, pactos, derechos y acciones como hombres*» (VI.1, ann.). En otras palabras, mientras que los individuos son personas naturales debido a que cuentan con una voluntad por naturaleza, la multitud requiere de un pacto para obtener personalidad: «antes de la institución del Estado no existía el *pueblo*, dado que no era persona alguna sino una multitud de personas individuales» (VII.5). Por lo tanto, con anterioridad al Estado o independientemente de él «no habrá una acción (si todos o muchos estuvieran de acuerdo), sino tantas acciones como hombres» (VI.1).

En todo caso, la multitud podría dar la impresión de estar operando sólo en una hipotética situación de unanimidad, la cual provendría de la coincidencia de la acción individual de cada uno de los individuos, no de

---

[57] En XI.4 Hobbes contempla la posibilidad de que «por la palabra *rey* se pueda entender quizá no sólo *un hombre* sino también *una asamblea*, con tal de que en ella resida el poder soberano».

la conformación de una persona distinta con una voluntad propia. De ahí que «aquel que, estando en aquella multitud, no haya empero estado de acuerdo con las acciones que fueron realizadas ni haya ayudado a hacerlas ha de ser considerado como si no las hubiera hecho». Del análisis conceptual de multitud se desprende entonces que «aunque en alguna gran sedición se suele decir que *el pueblo* de aquel Estado ha tomado las armas, esto es verdad sólo respecto de aquellos que están en armas o de los que estuvieron de acuerdo con ellos» (VI.1).

Habría que tener en cuenta que la teoría hobbesiana de la autonomía del Estado no sólo se aparta de la teoría republicana, que identifica a la soberanía necesariamente con la comunidad de ciudadanos, sino que además se distancia de la teoría monárquica según la cual el Estado es el patrimonio de una persona ungida por derecho divino. En efecto, la identificación entre pueblo y rey –que bien podría molestar no sólo a los republicanos sino asimismo a los monárquicos– muestra que mientras que la preocupación central de la teoría política tradicional tanto monárquica como republicana era la forma de gobierno, para la teoría política moderna de Hobbes la cuestión clave es la soberanía del Estado, es decir, de una institución autónoma distinta de la comunidad a la que representa y de las personas que ocupan los cargos públicos. En las palabras de Hobbes, «ni un ciudadano ni todos simultáneamente (si exceptuamos a aquel cuya voluntad está por la voluntad de todos) ha de ser *considerado* como el *Estado*», sino que este último es *«una persona »* que «se ha de distinguir y discernir de todos los hombres particulares [...], por tener derechos propios y cosas propias» (V.9).

18. Un soberano que da consejos más que soberano es un amigo

Hobbes no sólo trata de neutralizar los efectos políticos de nociones tales como pueblo, ciudadanía y libertad, sino que además critica la teoría republicana de la ley, ya que en su opinión es una de *«las causas internas que disuelven el Estado»* (XII). En efecto, según la teoría republicana, para saber si tiene que obedecer la ley un ciudadano cabal deberá primero dilucidar si la misma constituye o no una interferencia arbitraria de su libertad, y para poder constatar tal hecho deberá a su vez examinar cuál es el contenido de la ley. El efecto político más importante de tal concepción de la ley es que los ciudadanos «o bien no obedecen, o bien obedecen según su propio juicio, esto es, se obedecen a sí mismos, no al Estado» (XVII.27), tal

como lo ilustra la máxima isidoriana de raíz filo-republicana según la cual *«rey es el que actúa correctamente»* y su correspondiente indicación: *«no se ha de obtemperar a los reyes si no prescriben acciones justas»* (XII.1).[58]

Hobbes, por su parte, sostiene que esta concepción de la ley no tiene mayor sentido ya que es el soberano mismo el que decide qué acciones son justas precisamente para evitar el desacuerdo valorativo constitutivo de la guerra civil: «antes de los gobiernos no existía lo *justo* y lo *injusto*, porque la naturaleza de éstos es relativa al mandato, y toda acción es indiferente por su naturaleza». Por lo tanto, «al ordenarlas, los reyes legítimos hacen justas las acciones que ordenan; las que prohíben, injustas al prohibirlas» (XII.1). En otras palabras, mientras que la teoría republicana entiende la ley en términos materiales o como un consejo, es decir, como «un *precepto* en el cual la razón de la obediencia se deduce *a partir de la cosa misma* que se preceptúa» (XIV.1), Hobbes ofrece una teoría de la ley en términos formales, de tal modo que la ley es un mandato, es decir, «un precepto en el cual la razón de la obediencia se deduce a partir de la *voluntad del que preceptúa*», o como aclara Hobbes, se trata de una razón para actuar en la cual «la voluntad est[á] por la razón» (XIV.1).

Si bien es comprensible que a los ojos del republicanismo tal fórmula parezca ser una señal distintiva del gobierno tiránico, a lo que apunta el reemplazo de la razón por la voluntad es a destacar que mientras que lo que caracteriza al mandato es su fuente con independencia de su contenido, el consejo se distingue por ser dependiente de su contenido.[59] De ahí que, en primer lugar, el hecho de que una razón para actuar sea independiente del contenido no implica que su contenido sea arbitrario. En realidad, la idea misma de arbitrariedad contiene la ambigüedad que explica tanto el recelo republicano ante la teoría del mandato cuanto la defensa hobbesiana de la misma. En efecto, una ley puede parecer arbitraria en el sentido de ser irracional, caprichosa o injustificada. Pero también podría ser arbitraria en otro sentido: quizá debido a que nosotros estamos en desacuerdo con su contenido, o a que habríamos sancionado una ley distinta.

---

[58] Otro tanto sucede con la posición privilegiada que la teoría política escolástica le asignaba a la conciencia en la decisión de obedecer al soberano, de tal modo que una ley debía ser obedecida sólo si su contenido coincidía con los dictados de la conciencia individual. Véase XII.2.

[59] Sobre la terminología véase Herbert Hart, «Commands and Authoritative Reasons», en *Essays on Bentham: Jurisprudence and Political Theory*, Oxford, Oxford University Press, 1982, pp. 254-255; Ross Harrison, *Hobbes, Locke, and Confusion's Masterpiece*, pp. 82-83. En rigor de verdad, Hegel mismo da a entender la importancia de distinguir entre la forma y el contenido de una razón para actuar en sus *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §§11, 102, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1986, pp. 62, 196.

En segundo lugar, la fórmula *«así quiero, así ordeno»* que usa Hobbes para ilustrar la naturaleza del mandato (XIV.1) no debería hacernos creer que lo que Hobbes tiene en mente al proponer su teoría del derecho es el capricho de un ser humano como la fuente del derecho. En efecto, la distinción entre mandato y consejo no tiene por qué estar sincronizada con la distinción entre el gobierno arbitrario de las personas y el gobierno racional de la ley. En realidad, tanto un individuo como una asamblea pueden aconsejar o mandar, y de hecho, si bien Hobbes expresa su preferencia por la monarquía como forma de gobierno, no cree que haya diferencias sustanciales entre la monarquía, la aristocracia y la democracia con tal de que sean soberanas. En rigor de verdad, lo que le interesa a Hobbes es que la ley sea entendida como un mandato y no como un consejo, con independencia de la forma de gobierno de la cual provenga la ley. Por lo tanto, Hobbes no tendría reparos en que «la autoridad soberana del Estado» sea «conferida sólo a las leyes» (XII.4), tal como lo exigen los republicanos, pero no cree que esa recomendación invalide el carácter jurídico de las disposiciones de una monarquía.

Ciertamente, la distinción entre consejo y mandato no es sólo académica. En efecto, la idea republicana de la ley como una exigencia razonable moraliza la autoridad del derecho de tal forma que la persuasión por medio del contenido de la disposición sería suficiente para motivarnos a actuar en conformidad. Si la persuasión no tiene éxito, por supuesto, siempre queda el recurso a la coacción para motivar al recalcitrante. Pero hay que tener en cuenta que lo que supone la alternativa *persuasión o coacción* es que la autoridad del derecho no proviene de su capacidad de dar nuevas razones para actuar sino que depende de la racionalidad de su contenido o de su fuerza coactiva. El derecho, entonces, según esta concepción, sólo podría dar una razón para actuar a quien se viera persuadido por su contenido o motivado por la amenaza del castigo que acompaña a la desobediencia de la ley. Pero en ese caso se vería inerte ante quienes se mostraran impersuasibles o impertérritos ante la autoridad del derecho debido a sus convicciones ideológicas, que no cederían ante el contenido ni el castigo de la ley.[60] De ahí que, precisamente, para poder asegurar la obediencia de

[60] En la primera parte del *Behemoth*, Hobbes critica precisamente la alternativa de la fuerza como garante de la obediencia: «si los hombres no saben cuál es su deber, ¿qué les puede forzar a obedecer las leyes? Un ejército, diréis. Pero ¿qué forzará al ejército? ¿Acaso no eran un ejército las bandas entrenadas? ¿No lo eran los jenízaros que no hace mucho tiempo asesinaron a Osmán en su propio palacio de Constantinopla?» (Thomas Hobbes, *Behemoth or The Long Parliament*, Ferdinand Tönnies (ed.), London, Simpkin & Marshall, 1889, p. 59).

la ley sería inútil entender la ley como un consejo, es decir, una razón para actuar que debe guiarnos por su contenido, ya que semejante concepción no podría explicar la obediencia de la ley en caso de desacuerdo genuino, lo cual constituye la cuestión política más importante para Hobbes.

La teoría hobbesiana de la ley como un mandato, en cambio, está en mejores condiciones para abordar el caso central del conflicto político, que se caracteriza precisamente por ser un enfrentamiento que no se puede explicar en términos puramente morales ni resolver exclusivamente mediante la violencia. El mandato es una razón para actuar que pretende excluir la deliberación del agente al cual se aplica, con independencia tanto del contenido de la disposición en juego como del castigo en caso de incumplimiento. Ciertamente, el énfasis positivista sobre la voluntad como ingrediente de la ley podría prestarse a ciertos malentendidos, como si la ley sólo consistiera en la expresión de la voluntad de un dominador y sólo motivara mediante la coacción o la amenaza del castigo. Sin embargo, el análisis hobbesiano de la ley civil es sin dudas iluminador para evitar semejantes malentendidos.

En efecto, Hobbes distingue dos partes en la ley civil: una distributiva y otra vindicativa o penal. La distributiva «es aquella por la cual se distribuye a cada uno su derecho, esto es, la que dispone las reglas por las cuales sabemos qué es propio y qué es de otros, de tal modo que otros no nos impidan el uso y disfrute de lo nuestro, ni que nosotros impidamos a aquéllos usar y disfrutar de lo suyo, y por las cuales sabemos qué es lícito a cada uno hacer y omitir, y qué es ilícito». La vindicativa, por su parte, «es aquella por la cual se define cuáles penas se han de infligir a los que violan las leyes» (XIV.6). Hobbes aclara que «la *distributiva* y la *vindicativa* no son dos *especies* de leyes, sino dos *partes* de la misma ley» (XIV.7), debido a que si una ley sólo dijera «*es tuyo lo que tú has tomado con tu red en el mar*», dicha ley sería en vano. Es natural entonces que varios piensen que la normatividad de la ley hobbesiana proviene del castigo o de la parte vindicativa de la ley. Sin embargo, tal como Hobbes mismo lo afirma, del hecho de que X sería en vano sin Y no se sigue que X es Y. En efecto, un poco más adelante en el mismo pasaje Hobbes corrige la impresión que pudo haber dado el comienzo del parágrafo: «la ley es en vano a menos que contenga ambas partes, tanto aquella que *prohíbe* que se hagan injurias, como aquella que *castiga* a los que las hagan». El castigo es un reaseguro para que la prohibición se cumpla, no un elemento constitutivo de la misma. Y de hecho la división del trabajo que Hobbes asigna a cada parte de la ley confirma esta idea: «la primera de éstas, que es llamada *distribu-*

tiva, es *prohibitoria* y se dirige a todos; la segunda, que es llamada *vindicativa* o *penal*, es imperativa, y se dirige sólo a los ministros públicos».

Otro tanto sucede con el rechazo por parte de Hobbes de lo que en principio es una teoría hecha a medida para la concepción «hobbesiana» estándar de la obligación, es decir, la teoría de la ley puramente penal según la cual «las acciones en contra de la ley civil, cuando la pena está definida por la ley misma, son expiadas» si los que las realizan «se someten a la pena voluntariamente», y por lo tanto «no son reos ante Dios por haber violado la ley natural [...] los que han pagado la pena que la ley exigía», como «si por ley no se prohibiera la acción, sino que se propusiera la pena como el precio de venta de una licencia para hacer las acciones que están prohibidas por ley» (XIV.23).

Éste sería asimismo un buen lugar para que Hobbes invocara su argumento acerca de la imposibilidad de que el derecho prevenga o impida la libertad de los súbditos. Hemos visto que, en algún sentido, es totalmente cierto que somos libres de obedecer la ley penal o de someternos al castigo correspondiente: toda filosofía práctica supone al menos un mínimo de dicha libertad. La libertad que le preocupa a Hobbes en el caso de la doctrina de la ley puramente penal, sin embargo, es la libertad normativa de violar la ley al precio de cumplir con el castigo para el caso de incumplimiento. Dicha libertad no es reconocida por Hobbes, ya que él no comparte la idea de que «el pecado no es en absoluto transgresión alguna de la ley», ni «que cada uno tiene conforme a derecho la libertad que ha comprado a su propio riesgo».

En rigor, Hobbes cree que «las palabras de la ley pueden ser entendidas en dos sentidos». Por un lado, la ley contiene dos partes: «la que prohíbe absolutamente que *lo hagas* y la que vindica *el que haga será penado*» (véase XIV.7). Por el otro, se podría entender la ley «como si contuviera una condición: no lo harás si no quieres pagar las penas», como si la ley no prohibiera «simplemente sino condicionalmente». Mientras que en el primer sentido la prohibición se refiere a la acción misma y no a la posibilidad de que se pueda ofrecer a cambio de la acción la sumisión al castigo, en el segundo sentido lo único que se exige es el castigo, no la omisión de la acción prohibida. Como era de esperar, según Hobbes pertenece al «que tiene el poder soberano» decidir «en qué sentido ha de ser entendida la ley». Por lo tanto, «cuando se duda del sentido de la ley, puesto que estamos ciertos de que no pecan los que no actúan, será pecado si realizamos la acción en cuestión, sin que importe cómo se pueda interpretar la ley después».

Hay que tener en cuenta, sin embargo, que la conclusión de Hobbes es que «es inane aquella distinción entre *obediencia activa* y *pasiva*: como si

se pudiera expiar mediante penas dispuestas por el arbitrio humano lo que es pecado en contra de la ley natural, que es la ley de Dios; o como si no pecaran los que pecan a su propio riesgo». La teoría hobbesiana de la autoridad soberana requiere entonces que el súbdito cumpla con el deber impuesto por la ley, sin que tenga la opción normativa de cumplir con el castigo, más allá de que la opción «metafísica» de hacerlo es innegable. Según Hobbes, a menos que el soberano disponga lo contrario, el castigo no es una oferta sino una amenaza hecha a los individuos que contemplan la posibilidad de violar la ley.[61]

19. Iusnaturalismo y positivismo

Más allá de su adopción del derecho natural como fuente de facultades jurídicas individuales, la explicación positivista del carácter de la ley civil como un mandato no le impide a Hobbes ser un iusnaturalista respecto del fundamento de la ley civil. En efecto, Hobbes sostiene que las «leyes naturales preceptúan lo mismo [que las civiles]», pero implícitamente, «pues la ley natural [...] ordena que los *pactos* sean observados, y por lo tanto también prestar obediencia cuando se haya pactado obediencia, y abstenerse de lo ajeno, cuando haya sido definido por la ley civil qué es ajeno». Dicho de otro modo, la tesis de la identidad de la prescripción natural y civil en realidad reúne al menos dos cuestiones distintas. Por un lado, la ley natural se ocupa de explicar la *justificación* de la ley civil: «todos los ciudadanos [...] por la institución misma del Estado, pactan prestar obediencia a los mandatos del que tiene poder soberano, esto es, a las leyes civiles» (XIV.9). En efecto, «dado que la obligación de observar estas leyes es más antigua que su promulgación, en cuanto está contenida en la institución misma del Estado en virtud de la ley natural que prohíbe que los pactos sean violados, la ley natural ordena que todas las leyes civiles sean observadas» (XIV.10). Por el otro, la ley civil se ocupa de determinar el *contenido* de la ley natural en el sentido de que si bien la ley natural prohíbe el homicidio, el robo, etc., es la ley civil la que especifica qué es homicidio, robo, etc., tal como habíamos visto más arriba respecto de las atribuciones del poder soberano.[62] De

[61] Sobre el castigo como una amenaza antes que una oferta véase Carlos S. Nino, *The Ethics of Human Rights*, Oxford, Oxford University Press, 1991, p. 274.

[62] Quizás a esto se refiere Hobbes en *Leviathan* XXVI, 8, cuando sostiene la tesis de la contención mutua de ley natural y ley civil.

este modo, Hobbes parece compartir la posición iusfilosófica contemporánea según la cual mientras el iusnaturalismo es una doctrina especialmente preparada para ocuparse de la justificación moral del derecho, el positivismo se encarga de dilucidar cuál es el derecho vigente. Esta división del trabajo explica por qué se puede ser iusnaturalista y positivista a la vez según la cuestión o dimensión de la que se trate.[63]

Por otra parte, la distinción que hace Hobbes entre ley civil escrita y no escrita puede parecer más iusnaturalista de lo que es. En efecto, según Hobbes, la ley civil escrita es la que «necesita de la voz o de ALGÚN otro signo de la voluntad del legislador para convertirse en ley» (XIV.14), de lo cual resulta que la clave no reside tanto en la escritura sino en la voz, esto es, en la promulgación verbal antes que escrita (XIV.14). A su vez, la ley no escrita «no necesita más promulgación que la voz de la naturaleza, o la razón natural; éstas son las *leyes naturales*». De esta forma, Hobbes parece concebir la existencia de leyes civiles no escritas y por lo tanto naturales, lo cual no sólo pone en duda la consistencia de su distinción entre leyes civiles y naturales sino que lo pone al borde de creer en la necesidad de apelar al razonamiento moral o la ley natural para poder reconocer incluso el derecho vigente. Pero esto lo acercaría peligrosamente a la concepción republicana de la ley.

Sin embargo, la inconsistencia es más aparente que real. La atribución de voz a la naturaleza es totalmente metafórica, de algún modo equivalente a la voz de quien sanciona la ley civil. Lo que en realidad propone Hobbes es un principio del derecho que puede ser invocado por los jueces para resolver casos que no caigan bajo la ley civil: «como es imposible prescribir reglas universales por las cuales se puedan juzgar todas las lites futuras, que quizá son infinitas, se entiende que en todo caso preterido por las leyes escritas se ha de seguir la *ley de la equidad natural*, que ordena distribuir cosas iguales a los iguales». A lo cual Hobbes agrega inmediatamente que esto en realidad se debe a la «fuerza de la *ley civil*, que también exige penas para los que a sabiendas y voluntariamente transgreden con su acción las *leyes naturales*». La aparente contradicción que subyace a la idea de una ley civil natural en realidad se disuelve debido a que es el derecho positivo mismo el que incorpora la ley natural para resolver casos no previstos por la ley civil, por lo cual queda a salvo la autonomía del derecho positivo respecto de la ley natural. Por si quedaran dudas sobre la

---

[63] Véase John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford, Oxford University Press, 1980.

posibilidad de una ley natural que pudiera ser invocada por un juez en contra o con independencia del derecho positivo vigente, no habría que olvidar que según Hobbes sólo el soberano y/o los jueces por él delegados tienen la competencia para invocar tal ley.

Asimismo, Hobbes niega que las leyes naturales sean leyes escritas, a pesar de aparecer en los libros de los filósofos, así como tampoco es ley escrita en sentido estricto el texto de las leyes que aparecen en los libros de los juristas y el texto de las respuestas de los jueces (XIV.15).[64] Dichos textos sólo se convertirían en ley si contaran con la aprobación del soberano. Aunque creyéramos que la mera transcripción del texto de la ley natural haría que la misma dejara de existir, eso sin duda permitiría que la ley natural permaneciera pura como idea o dictamen de la razón natural pero inaccesible no sólo para el soberano sino para todos, incluso para los autores de filosofía moral y del derecho, con lo cual la ley natural se vuelve políticamente inoperante o sólo relevante en el estado de naturaleza.

Por otro lado, el soberano y sus delegados son los únicos habilitados para invocar la ley natural y además son los únicos que pueden interpretar el derecho en su conjunto. Hobbes no comparte la creencia medieval-renacentista, probablemente derivada del derecho romano, en la existencia de un *degré zéro* de interpretación, según la cual ésta sólo es necesaria –en sentido estricto– cuando nos enfrentamos a un caso dudoso.[65] En efecto, según Bartolo de Sassoferrato, quien sigue el *Digesto* romano (Dig. 1, 3, 12; 1, 3, 23), los jueces pueden interpretar la ley «a menos que las palabras fueran claras, porque entonces no se puede interpretar de otro modo que lo que las palabras dicen». De hecho, Hobbes no cree que la interpretación del derecho sea una atribución entre otras del soberano sino que en realidad el derecho es en sí mismo un fenómeno necesariamente interpretativo. Cada vez que se aplica la ley se la está interpretando: «*juzgar* no es otra cosa que aplicar *interpretando* las leyes a los casos individuales» (XIV.13) y «los *juicios* no son otra cosa que las interpretaciones de las leyes» (XV.17, véase XVI.16).

---

[64] Esto muestra las reservas de Hobbes respecto del *common law*, esto es, del sistema jurídico que reconoce a las decisiones jurisprudenciales como la fuente más importante de derecho.
[65] Véase Ian Maclean, *Interpretation and Meaning in the Renaissance: The Case of Law*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 89.

20. La estetización republicana de la política

Un componente clave del discurso republicano es la ciudadanía entendida como un derecho a participar en la toma de decisiones políticas en aras del autogobierno. Maquiavelo nos ofrece una breve y clara descripción de este credo republicano:

«en cuanto a la prudencia y la estabilidad, afirmo que un pueblo es más prudente, más estable y tiene mejor juicio que un príncipe. Y no sin razón se compara la voz del pueblo con la de Dios, pues vemos que la opinión general consigue maravillosos aciertos en sus pronósticos, hasta el punto de que parece tener una virtud oculta que le previene de su mal y de su bien. En cuanto a juzgar las cosas, muy pocas veces sucede que cuando el pueblo escucha a dos oradores que tienden hacia partidos distintos y que son igualmente virtuosos no escoja la mejor opinión y no llegue a comprender la verdad cuando la oye».[66]

Según esta posición, el debate deliberativo permite una sana competencia por sobresalir que de hecho redunda en beneficio de la república, ya que el derecho a la participación política, basado en la virtud de los asistentes, explica no sólo la superioridad epistémica de la república por sobre la monarquía debido a la deliberación pública, sino además asegura la estabilidad política del régimen republicano. Como sostiene Hobbes en el «Prefacio a los lectores», da la impresión de que las repúblicas «se mantenían en la paz [...] por las disputas».

Ahora bien, Hobbes no niega que en las repúblicas hay «igual *participación* en los cargos públicos y en el poder» (ya que «donde existe el *poder* del pueblo, los ciudadanos *participan* individualmente del poder en tanto y en cuanto son partes del *pueblo* gobernante»), «en la medida en que tienen igual derecho de sufragio en la elección de los magistrados y ministros públicos» (x.8). Sin embargo, no es tan optimista acerca del valor epistémico de la deliberación pública ni acerca de la estabilidad del régimen republicano.

En efecto, Hobbes atribuye el reclamo de participación política característico de la ciudadanía republicana a la envidia de «los ciudadanos que demandan la libertad perdida en la *monarquía*» ya «que no fueron convocados al gobierno del Estado» (x.8). El rechazo republicano de la monarquía proviene de cierta estetización de la participación política

[66] Niccolò Machiavelli, *Discorsi* I, 58.

como una ocasión para mostrarse: mientras que en la monarquía la obtención de «loa y dignidades está cerrada para la mayor parte de los ciudadanos» (X.9), en las repúblicas, en «donde por supuesto todos tratan los negocios públicos, se ha concedido sin duda a todos la potestad de ostentar públicamente su prudencia, conocimiento y elocuencia en las deliberaciones acerca de los asuntos de máxima dificultad e importancia», lo cual obedece al «deseo de loa innato en la naturaleza humana».

Así, según Hobbes la república por su propia naturaleza tiende a convertirse en un escenario para la demostración de habilidades oratorias, ya que en las asambleas «es necesario que cada uno de los que exponen su opinión haga uso de un discurso largo y perpetuo, y dé ese discurso con elocuencia tan adornada y grata como pueda en aras de la estima de los oyentes», con el agregado de que «la tarea de la elocuencia es hacer aparecer al *bien* y al *mal*, lo *útil* y lo *inútil*, lo *honesto* y lo *deshonesto*, mayores o menores de lo que son en realidad, y hacer que *lo injusto* parezca *justo* según se juzgue que conduce al fin de quien habla». El problema entonces no es sólo que los que participan en las asambleas hacen uso de la palabra, sino que en lugar de razonar sólo persuaden, ya que no parten de «principios verdaderos, sino de ἔνδοξα [éndoxa], esto es, de opiniones comúnmente aceptadas que suelen ser erróneas en su mayor parte, y no se esfuerzan para que su discurso sea conforme a la naturaleza de las cosas sino a las pasiones de los ánimos» (X.11). Además, «puesto que no todos los que creen estar instruidos lo están –si lo estuvieran, no todos podrían empero ser convocados a los cargos públicos debido al número–, es necesario que muchos sean preteridos», y por lo tanto «éstos, al estimar que se les ha hecho una contumelia, no pueden desear más que resulten eventos infelices de las decisiones públicas» y «esperan con anhelo ocasiones para la revolución» (XII.10).

21. ¿Son o se hacen?

Según Hobbes, es la ignorancia la que explica el rechazo republicano de la soberanía absoluta, a tal punto que termina persiguiendo exactamente lo inverso de lo que pregona: «cuando los ciudadanos privados, es decir, los súbditos, demandan libertad, no demandan bajo ese nombre *libertad* sino *dominio*; sin embargo, no lo advierten en absoluto debido a la ignorancia». En efecto,

«si cada uno concediera a los demás la libertad que demanda para sí, la misma que ha sido preceptuada por la ley natural, regresaría aquel estado

natural en el que todos pueden con derecho hacer todo; tal estado, si lo conocieran, lo rechazarían como peor que toda sujeción civil. Pero si alguien demanda ser libre solo, quedando obstruidos los demás, ¿qué otra cosa demanda sino *dominio*?» (X.8).

En este mismo sentido Hobbes cree que a «la mayor parte de los hombres le parece tan duro este *poder soberano* y *potencia absoluta* que odian también el nombre mismo» de la soberanía, debido sobre todo al «desconocimiento *de la naturaleza humana* y *de las leyes naturales*» (VI.17). Sin embargo, Hobbes sostiene que aunque los hombres odien el nombre de la soberanía, siguen afirmando la necesidad de aquello que designa. En efecto, los que se oponen a la autoridad soberana creen que «es suficiente para que el Estado esté instituido correctamente que aquellos que son sus futuros ciudadanos se reúnan y se pongan de acuerdo acerca de ciertos artículos propuestos, discutidos y aprobados en la asamblea, y ordenen que los mismos sean observados y que las penas prescriptas acerca de esos artículos sean infligidas a los que los violaren». Hobbes agrega que a «tal fin, y también para el rechazo de los enemigos externos, prescriben ciertas y limitadas rentas, a condición de que si no es suficiente se ha de volver a una nueva convención de la asamblea». «¿Quién no ve», se pregunta Hobbes, «que en el Estado así instituido aquella asamblea que prescribió estos artículos, tenía *autoridad absoluta*?» (VI.17).

Pero el republicanismo a menudo y casi inadvertidamente pasa de la ignorancia a la hipocresía. En efecto, Hobbes les endilga a «los sediciosos que suelen disertar en contra del poder absoluto», que hipócritamente «hacen lo suficiente no tanto para suprimirlo cuanto para transferirlo a otros». En la nota al «poder absoluto» Hobbes explica que incluso el «*Estado popular postula abiertamente para sí el poder absoluto, y los ciudadanos no se oponen. Pues incluso los imperitos reconocen la cara del Estado en la asamblea de muchos hombres y entienden que los asuntos son administrados por un concejo*» (VI.13, ann.). Por esa razón, el republicanismo se arroga deliberadamente el principio de soberanía, pero se lo deniega a los demás.

Hobbes incluso trata de mostrar que la hipocresía republicana se extiende a un tema clave como la libertad, respecto de la cual las repúblicas no salen mejor paradas que las monarquías. En efecto, habiendo comparado al Nerón monárquico con los muchos Nerones de la demagogia democrática, Hobbes afirma que «existe cierto límite del poder privado más allá del cual es pernicioso para el Estado» y por eso «es necesario

para los monarcas proveer en ocasiones a que el Estado no sufra de allí detrimento alguno; por lo tanto, cuando ese poder residía en las riquezas, lo disminuían mediante la reducción de la riqueza, pero cuando consistía en el favor *popular*, se deshacían del poderoso mismo sin alegar otro crimen» (X.7; véase XIII.13). De este modo, casi al pasar, Hobbes le asigna a la monarquía una institución típicamente republicana, tal como emerge claramente en el texto latino original: *ne quid inde Respublica capiat detrimenti.* Esta es la fórmula que el Senado romano invocaba al decretar el *senatus consultum ultimum* por el cual se declaraba el estado de alarma o si se quiere la «excepción» que confería a los cónsules los poderes necesarios para proteger a la república de la crisis en cuestión, sea de origen externo o interno.

Una vez que Hobbes le atribuye a la monarquía semejante poder, es de esperar la comparación con los regímenes antimonárquicos clásicos: «en Roma mataban a los que captaban con beneficios el favor de la plebe como si hubiesen aspirado al reino», y además trae a colación su antecesora griega: «lo mismo solía suceder en las *democracias*. Pues por *ostracismo* exiliaban a los *atenienses* poderosos sin que mediara otro crimen, debido al solo poder del exiliado» (X.7). En consecuencia, por mucho que los regímenes antimonárquicos se enorgullezcan de su protección de la libertad en términos de la inclusión deliberativa de la comunidad de los ciudadanos como mecanismo de toma de decisiones políticas, también dicha comunidad cívica apela a la soberanía para tratar con sus enemigos políticos. La conclusión de Hobbes es que si bien a este respecto «la *democracia* y la *monarquía* están a la par; sin embargo, no están a la par en fama porque ésta existe a partir del pueblo, y lo que es hecho por muchos, es loado por muchos». En efecto, se suele decir que si algo «es hecho por un *monarca* es hecho por envidia de la virtud» del pueblo, «pero que si fuera hecho por el *pueblo* sería propio de una república»: he aquí otra instancia del recurso de la paradiástole por la cual eso que los republicanos consideraban «*justo en su pueblo*» lo hallaban «*injusto si los reyes hacían lo mismo*» («Carta dedicatoria»).

La hipocresía del planteo republicano no sólo se manifiesta en el gobierno de los asuntos políticos domésticos sino fundamentalmente en su política exterior. En efecto, al estudiar los modos de financiamiento del Estado, Hobbes critica el comportamiento de «los grandes Estados, particularmente Roma y Atenas», que «a veces aumentaron la república a tal punto por los despojos de la guerra, los impuestos exteriores y el territorio adquirido por las armas, que no sólo no impusieron tributo alguno a los

ciudadanos más pobres, sino que también distribuyeron dinero y tierras por cabeza» (XIII.14).

Pero en donde más claramente se percibe la atribución de hipocresía a la teoría política republicana es en las primeras líneas de esta obra sobre el ciudadano cuando se hace referencia a quien muy probablemente era considerado el paradigma de la virtud ciudadana y a lo que sin duda era la república por excelencia. En efecto, Hobbes invoca aquí la opinión del censor Marco Poncio Catón sobre la monarquía según la cual «*todos los reyes eran del género de las bestias rapaces*», para compararla con la política exterior de la República romana señalando que sus generales victoriosos tomaban su nombre precisamente de las naciones que habían expoliado y saqueado («africanos, asiáticos, macedonios, aqueos»). Dicha comparación no sólo permite a Hobbes preguntarse: «*el pueblo romano mismo,* [...] *¿qué clase de bestia era?*», sino además traer a colación la arenga del líder samnita Poncio Telesino en ocasión de la batalla de Puerta Colina (82 a. C.) durante la así llamada «guerra social» que precisamente se originó en contra de la dominación romana de Italia. En dicha arenga, Poncio Telesino instaba a «*arrasar y destruir a Roma misma*» y concluía que «*nunca habrán de faltar* lobos *raptores de la libertad itálica si no se tala el bosque en el cual suelen refugiarse*». El mensaje parece ser claro: lo que era considerado el paradigma republicano representaba la sujeción de regímenes extranjeros, a menudo no menos republicanos que su dominador. La libertad de Roma era inseparable de la sujeción itálica y de hecho del imperio mundial de Roma.[67]

22. El estado de naturaleza ataca de nuevo (I)

Hasta aquí, la argumentación política de Hobbes asocia la *libertas* republicana con el estado de naturaleza originario, y por eso se impone una crítica

[67] Cicerón desembozadamente afirma que «no es lícito que el pueblo romano obedezca como un esclavo cuando los dioses inmortales quisieron que imperara sobre todos los pueblos [...]. Los otros pueblos pueden soportar la esclavitud, al pueblo romano le es connatural la libertad» (Cic. in M. Antonium orationes Philippicae 6, 19). Tucídides, en el debate sobre Mitilene en la *Historia de la guerra del Peloponeso* (Thucidides 3, 36 ss.), articula el régimen democrático interno de Atenas con su política exterior imperialista al explicar que los dos oradores en el debate de la asamblea (Cleón y Diódoto) estaban de acuerdo en identificar a la justicia con lo que era útil para el imperio ateniense. Si bien hoy en día las cosas han cambiado –al menos en parte–, Hobbes tenía razones históricas para creer que el hecho de que un régimen fuera republicano o democrático –incluyendo los paradigmas de dichas formas de gobierno– no aseguraba que sus decisiones políticas fueran moralmente correctas.

de la misma. En efecto, la *libertas* republicana clásica y su correlato legal de la autoridad del derecho como una interferencia no arbitraria implicaba, entre otras cosas, la posibilidad de reconocer un derecho de resistencia en contra de las decisiones soberanas del Estado y por lo tanto el regreso al estado de naturaleza. Sin embargo, como adelantamos más arriba, sería un error creer que por ello Hobbes rechaza completamente la *libertas* republicana. En primer lugar, sabemos que defiende la soberanía absoluta antes que una forma de gobierno en particular, y por lo tanto no tiene mayores objeciones en contra de una forma de gobierno antimonárquica pero soberana, y se siente particularmente cerca de instituciones republicanas como el *senatus consultum ultimum* debido a que las mismas son instancias paradigmáticas de la soberanía de la asociación política o Estado.

En segundo lugar, habría que tener en cuenta que el autogobierno constitutivo de la libertad republicana no sólo consistía en el imperio de la ley en términos de la inexistencia de dominación interna, sino que además incluía el rechazo de toda interferencia extranjera, esto es, el derecho a la autodeterminación soberana. En efecto, mientras que el componente doméstico o interno de la libertad es esencialmente de origen clásico, el aspecto externo o defensa de la soberanía de la república terminó de forjarse al calor de la lucha tardo-medieval de las ciudades libres italianas contra la hegemonía del Sacro Imperio romano-germánico. Es en este contexto que Bartolo de Sassoferrato, quien revolucionó el estudio del derecho romano, contribuyó a establecer el concepto distintivamente moderno de una pluralidad de asociaciones políticas soberanas, separadas no sólo respecto de las demás sino incluso respecto del Imperio. De hecho, Bartolo, al entender las ciudades italianas como *sibi princeps*, es decir, como «príncipes para ellas mismas»,[68] les atribuyó la facultad misma del *imperium*. De ahí que la tesis de la libertad como independencia política o autodeterminación soberana no sólo implica la existencia de una pluralidad de asociaciones políticas sino que además implica que las mismas se encuentran en una condición de cierta simetría normativa. Todas las asociaciones políticas por sí mismas tienen el derecho a defender su soberanía.

Ahora bien, a muy pocos se les escapará el parecido que esta simetría normativa guarda con la situación en la que se encuentran los soberanos

[68] Se tuvo que dar un corto paso para extender esta doctrina de las ciudades italianas a los reinos del norte de Europa y de ese modo llegar a la doctrina según la cual *Rex in regno suo est Imperator*. Véase Quentin Skinner, *Foundations of Modern Political Thought: 1. The Renaissance*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978, pp. 9, 11.

hobbesianos, ya que si bien hasta aquí hemos hecho hincapié en el estado de naturaleza originario e individual, según Hobbes también los Estados tienen su propio estado de naturaleza: «la condición de los Estados entre sí es *natural*, es decir, hostil» (XIII.7). De ahí que haya razones para creer que si bien Hobbes rechaza la *libertas* doméstica debido a que conduce a la guerra civil, no sucede otro tanto con la *libertas* internacional, que describe la coexistencia de diferentes autoridades políticas soberanas. Sin embargo, el planteo bifronte de Hobbes respecto del estado de naturaleza provoca una curiosidad natural. En efecto, si la salida del estado de naturaleza doméstico ocasiona un estado de naturaleza internacional en el cual los soberanos tienen la misma libertad de hacer la guerra que la que le correspondía a los individuos en la situación originaria, ¿qué es exactamente lo que explica el rechazo del estado originario de naturaleza y la aceptación o al menos tolerancia de su contraparte internacional? Hobbes mismo sostiene que «fuera del Estado existe el imperio de las pasiones, guerra, miedo, pobreza, fealdad, soledad, barbarie, ignorancia, fiereza; en el Estado, el imperio de la razón, paz, seguridad, riqueza, ornato, sociedad, elegancia, ciencia, benevolencia» (X.1). ¿Acaso el imperio de razón y paz que promete el Estado dentro de su jurisdicción no va acompañado por otro imperio de pasión y guerra fuera de su jurisdicción? De ahí que sea asimismo natural preguntarse si las mismas razones que hacen que salgamos del estado de naturaleza individual no deberían llevar a Hobbes a rechazar no sólo el individual, sino todo tipo de estado de naturaleza; y aun más: si en realidad no deberíamos temerle más al estado de naturaleza internacional que al individual, lo cual es objeto de la famosa crítica rousseauniana a Hobbes.

En efecto, de acuerdo con Rousseau, la transición del estado de naturaleza individual al internacional no sólo es contradictoria debido a que no elimina el estado de naturaleza, sino que además incrementa dramáticamente la violencia ya que «cada uno de nosotros, estando en el estado de naturaleza con todo el resto del mundo, no hemos prevenido las guerras particulares sino para encender las generales, que son mil veces más terribles».[69] Rousseau sostiene en el mismo sentido que en el caso de la guerra internacional «los hombres se masacran por millares sin saber por qué», y «se cometen más muertes en un solo día de combate y más horrores en la captura de una sola ciudad, de las que se habían cometido en el

[69] Jean-Jacques Rousseau, «Extrait du projet de paix perpétuelle de Monsieur l'Abbé de Saint-Pierre», en *Œuvres complètes*, vol. III, p. 564.

estado de naturaleza durante siglos enteros sobre toda la faz de la tierra».[70] De ahí la «contradicción manifiesta» que detecta Rousseau:

«de hombre a hombre, nosotros vivimos en el estado civil y sometidos a las leyes; de pueblo a pueblo, cada uno goza de la libertad natural, lo que vuelve a nuestra situación peor que si estas distinciones fueran desconocidas. Pues viviendo a la vez en el orden social y en el estado de naturaleza, estamos sujetos a los inconvenientes de uno y de otro, sin encontrar la seguridad en ninguno de los dos».[71]

Por lo tanto, si Hobbes fuera consistente, ¿no debería en realidad recomendar el abandono incluso del segundo estado de naturaleza y a tal efecto proponer un Estado internacional –si es que la expresión misma tiene sentido–? Así como él le atribuye ingenuidad o hipocresía al planteo republicano respecto de la soberanía, el republicanismo podría apoyarse en este punto para mostrar la inconsistencia de la propia teoría política hobbesiana. Pero para poder comprender mejor el alcance de estas serias objeciones, pasemos a estudiarlas por separado.

23. Guerra justa o enemigo justo

Habría que tener en cuenta que el republicanismo no se sentiría muy a gusto con la equiparación entre la libertad internacional hobbesiana y la republicana, a pesar de su parecido. En efecto, si bien la teoría republicana de la pluralidad de autoridades políticas reconoce la simetría normativa entre las asociaciones políticas, no por eso le atribuye la generosa y simétrica libertad hobbesiana de hacer la guerra. En realidad, el republicanismo podría objetar que entre la *libertas* republicana y la libertad de los soberanos hay una diferencia fundamental enmascarada por la ambigüedad de la idea de libertad. Si bien el republicanismo acepta la autodeterminación de las asociaciones políticas, no por eso les otorga la libertad gladiatoria de atacarse y defenderse mutuamente sino sólo la libertad de actuar en defensa propia. En efecto, tanto la teoría política republicana

[70] Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Jean Starobinski (ed.), Paris, Gallimard, 1985, p. 109.
[71] Jean-Jacques Rousseau, «Que l'état de guerre naît de l'état social», en *Œuvres complètes*, vol. III, p. 610.

como la hobbesiana entienden la guerra como una libertad, esto es, como una acción que no es un deber, pero difieren en el contenido de dicha libertad: mientras que para la primera se trata de la facultad asimétrica de la defensa propia ante el ataque injustificado, para la segunda se trata de la facultad de atacarse y defenderse mutuamente, esto es, de un estado de necesidad. El debate, entonces, tiene lugar entre dos grandes modelos de la guerra: (a) lo que podría llamarse a muy grandes trazos la doctrina de la *guerra* justa, según la cual la guerra es entendida en términos materiales como un acto ilícito o ilegal que implica por lo tanto la violación de derechos o del Derecho, y por lo tanto la eventual legítima defensa y/o castigo frente a dicho incumplimiento de la ley[72] y (b) la doctrina del *enemigo* justo, según la cual la guerra es un mecanismo de resolución de conflictos, y por lo tanto como un acto jurídico más, de modo que la misma no conlleva la violación de derecho alguno o el incumplimiento de un deber en la medida en que se cumpla con ciertas formalidades.[73]

Ante semejante panorama, Hobbes no parece llevar las de ganar. Por cierto, mientras que el republicanismo en principio justifica la guerra sólo en caso de la violación de un derecho o una norma moral, Hobbes le otorga autonomía normativa al estado de guerra de tal forma que el mismo acto que en circunstancias normales consiste en un delito, en otras circunstancias podría valernos una medalla, especialmente cuando se practica a gran escala.

Sin embargo, la situación de Hobbes no es desesperada, sobre todo si se observan las cosas desde una perspectiva histórica. En efecto, por un lado es indudable que el republicanismo es un exponente destacado de la tradición de la guerra justa. Tal como lo explica Cicerón, la causa por la cual se hace la guerra republicana es «que se viva sin violación de derechos (*sine injuria*)».[74] Pero, por otro lado, no hay que olvidar que el énfasis en el aspecto material de la justicia de la guerra no le impidió a la tradición bélica republicana incluir como ingredientes de la guerra justa ciertos requisitos formales tales como la declaración de guerra por parte de los sacerdotes feciales y fundamentalmente la distinción entre el enemigo justo

---

[72] Francisco de Vitoria expone en pocas palabras el núcleo de la tradición de la guerra justa: «existe una sola causa de la guerra justa, a saber, la injuria recibida» (Francisco de Vitoria, *De jure belli* III, 4). Véase Hugo Grocio, *De jure belli ac pacis* I, 2, 1: «la recta razón y la naturaleza de la sociedad [...] no inhiben toda violencia, sino sólo aquella que repugna a la sociedad, es decir, la que quita el derecho ajeno».

[73] Véase Carl Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht der Jus Publicum Europaeum*, Berlin, Duncker & Humblot, 1950, pp. 91-93.

[74] Cic. de officiis I, 35.

y el injusto (o bandido). Esta distinción dependía de que el enemigo contara con una organización política o república, una asamblea y erario públicos, etc., y entre las implicaciones más importantes del reconocimiento del status de enemigo justo se contaban tanto el derecho de *postliminium*, por el cual los prisioneros de guerra no se convertían *ipso facto* en esclavos sino que podían ser intercambiados por sus pares en manos del enemigo, como la observancia de la palabra dada precisamente al enemigo.[75] De ahí que el compuesto bélico republicano sea menos estable de lo que parece, ya que de hecho dio lugar no sólo a la doctrina escolástica de la guerra justa mediante la recepción agustiniana de Cicerón, sino que además es un antecesor de la teoría de la guerra estatal regular, la cual supone la simetría normativa de los involucrados en el conflicto bélico con independencia de las razones por las que participan en la misma.

24. La limitación de la guerra

No hay que perder de vista además que la guerra, al ser entendida en el estado de naturaleza internacional hobbesiano como un acto jurídico, deja de ser personal o ideológica para convertirse en una cuestión de negocios. Dado que los Estados hobbesianos combaten en pie de simetría normativa como agentes igualmente soberanos, la teoría del enemigo justo ofrece, a cambio de la suspensión de la discusión sobre la justicia de la guerra –la cual tiende a criminalizar o satanizar llegado el caso al enemigo–, la limitación del conflicto debido precisamente a la equiparación normativa entre los contendientes.

Asimismo, la ley natural acompaña la limitación de la guerra que implica el paso del estado de naturaleza originario al internacional. En efecto, si bien es «un lugar común que *entre las armas callan las leyes*; y es verdadero no sólo acerca de *las leyes civiles*, sino también *acerca de la ley natural*» (V.2), Hobbes aclara que «*existen algunas leyes naturales cuyo cumplimiento no cesa ni siquiera en la guerra*», ya que no entiende «*en qué pueden la ebriedad o la crueldad (esto es, la venganza que no tiene en vista el bien futuro) contribuir a la paz o la conservación de hombre alguno*».

---

[75] De hecho, según Cicerón, Marco Atilio Régulo merecía ser considerado un ejemplo de virtud republicana entre otras cosas debido a su comportamiento en la Primera Guerra Púnica: «Régulo no pudo perturbar con un perjurio los pactos convenidos con enemigos de guerra. Se trataba de un enemigo regular y legítimo [*iusto* [...] *et legitimo hoste*], con el cual tenemos el derecho de los feciales y muchos otros derechos comunes» (Cic. off. 3, 108).

En realidad, «*cualquier daño infligido a otro hombre sería una violación de la Ley natural y una injuria contra Dios*» (III.27, ann.).

Es en este sentido que Hobbes sostiene que dado que la «venganza [...] procede de la vanagloria y por lo tanto es contra la razón» y que «dañar a otro sin razón introduce la guerra y está en contra *de la ley fundamental de la naturaleza*», es «en consecuencia un precepto *de la ley natural* que en la venganza no se ha de mirar atrás, sino hacia delante. Y a la violación de esta ley se la suele llamar CRUELDAD» (III.11). Asimismo, es un precepto de la ley natural «*que uno conceda el perdón por lo pasado al otro que lo pide y está arrepentido, habiendo tomado caución para el tiempo futuro*», lo cual «no es otra cosa que *la paz* concedida a aquel que ha provocado la guerra cuando se arrepiente y pide la *paz*» (III.10).

Hobbes parece entonces estar más cerca de lo que se cree de la tradición ciceroniana del derecho de guerra invocada por Grocio: «las leyes callan entre armas, pero sólo en lo que respecta a aquellas leyes civiles y judiciales y propias de tiempos de paz, no las otras leyes perpetuas y apropiadas para todos los tiempos».[76] Las leyes ciertamente callan en la guerra en el sentido de que no hay deliberación y el conflicto se resuelve por la fuerza. Pero su silencio no se debe a que no haya regla aplicable alguna. En otras palabras, en la guerra internacional la lucha no tiene por qué ser cruel ni mucha.

Habría que tener en cuenta además que las fuerzas militares hobbesianas, de hecho, no se nutren de la ciudadanía tal como lo proponía la teoría republicana clásica, sino de soldados profesionales.[77] Por supuesto, la conformación de ejércitos profesionales muy probablemente se deba menos a la preocupación por disminuir la tasa de mortandad de la guerra y más a factores tales como la desmovilización política de la ciudadanía. Sin embargo, es un hecho que se trató de un factor que incidió favorablemente en la tasa de mortandad bélica. De ahí que Hobbes tenga algo de razón al sostener que la conformación de los Estados y el consiguiente estado de guerra internacional que provocó permite que «los ciudadanos puedan disfrutar de las riquezas adquiridas por su propia industria protegidos de la guerra externa o civil» (XIII.6): la existencia misma del

[76] Hugo Grocio, *De jure belli ac pacis*, «Prolegomena» §26. Véase Cic. off. 1, 34.
[77] Deborah Baumgold, *Hobbes's Political Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, pp. 87-89, enfatiza precisamente el papel que juegan los soldados profesionales en la teoría política de Hobbes.

Estado impediría lo segundo, y el empleo de ejércitos profesionales proveería lo primero.[78]

Las consideraciones antedichas nos dan razones para creer que el estado de naturaleza internacional es superior a su antecesor interindividual debido a que en el primero los seres humanos ya están organizados en Estados, y por lo tanto no están totalmente desprovistos de organización política. De ahí que el estado de naturaleza internacional no tenga «la misma relación con el estado civil» que «el deseo con la razón o la bestia con el hombre» (VII.18).

25. Los hermanos sean unidos (con una ayudita de sus enemigos)

Una segunda crítica republicana no apuntaría tanto al carácter contradictorio de la transición de un estado de naturaleza al otro, cuanto a la estetización que parece provenir inexorablemente de la comprensión de la guerra como un derecho soberano del Estado. Recordemos que mientras

[78] En el *Leviathan* XIII, 12, Hobbes afirma más claramente que si bien los Estados se hallan en un estado de guerra permanente, ése es el modo en que «sostienen la industria de sus súbditos» y que «no se sigue» de dicho estado la «miseria que acompaña la libertad de los hombres particulares».

Si bien los filósofos, no sin razón, suelen ser renuentes a la invocación de consideraciones estrictamente antropológicas –ni qué decir de estadísticas– en la discusión filosófica, la crítica empírica de Rousseau abre la puerta a semejante especulación. Según algunos estudios antropológicos, el impacto demográfico de la guerra interestatal parece ser significativamente menor al de la guerra pre-estatal. Los motivos que explican dicha disminución son básicamente dos. En primer lugar, el monopolio de la violencia logrado por el Estado incrementa sensiblemente la seguridad interna. En términos relativos, la guerra estatal produce menos muertes que la guerra de todos contra todos. Por supuesto, el número de muertos creció junto con el nivel de la violencia colectiva; sin embargo las tasas de mortandad fueron inversamente proporcionales al crecimiento y complejidad de las comunidades. En segundo lugar, la actividad estatal hizo que disminuyera el nivel de exposición de la población al peligro de la violencia, tanto en términos de la participación directa en la guerra cuanto en la violencia contra no combatientes. En la medida en que los Estados crecieron en tamaño, los civiles estuvieron menos expuestos a la lucha y disminuyó la tasa de participación de los ciudadanos en las fuerzas armadas. Para dar una idea, una fuente estima que en Francia, una de las naciones más belicosas de Europa, la tasa de mortandad bélica era del 1,1% en el siglo XVII, mientras que las tasas promedio de mortandad humana por violencia entre adultos en el estado de naturaleza podrían haber sido del 15%, llegando al 25% en el caso de los hombres. Si indudablemente las cosas cambiaron luego de la aparición de los ejércitos nacionales de masas como resultado de la Revolución Francesa, la tendencia se mantuvo por lo menos hasta fines del siglo XIX. Véase Azar Gat, *War in Human Civilization*, Oxford, Oxford University Press, 2006, pp. 131-132. Véase Jean Guilaine y Jean Zammit, *El camino de la guerra. La violencia en la prehistoria*, trad. M. Ángels Pettit Mendizábal, Barcelona, Ariel, 2002.

que para la teoría hobbesiana la guerra es un acto jurídico más, su contraparte republicana sostiene que la guerra sólo puede ser librada como una respuesta ante una agresión injustificada.

Ahora bien, es natural que la explicación naturalista de la guerra exponga a nuestro autor a la crítica de ser incapaz de distinguir entre el otro, el distinto, el extranjero, etc., por una parte, y el enemigo por la otra,[79] ya que parece confundir el peligro que representa un enemigo con la oportunidad de mantener la cohesión interna mediante una guerra. De hecho, Hobbes aplica el mismo principio de asociación negativa que había permitido la formación del Estado a la conservación del mismo, de tal forma que el miedo al enemigo mediante la guerra externa evita la guerra civil,[80] y ofrece un nuevo argumento de este modo en defensa del estado de naturaleza internacional. En efecto, si bien cree que hay que hacer la paz con los enemigos siempre que sea ventajoso, dado que su planteo consiste en buscar la paz no sólo en el plano doméstico sino también en el plano externo, y sólo hacer la guerra cuando la primera es inalcanzable (I.15), Hobbes también sostiene que «es *necesario* para la conservación de los individuos que exista una *única asamblea* o un *único hombre* que tenga el derecho de armar, congregar y unir en todo peligro o cualquier situación excepcional a tantos ciudadanos como fueran necesarios para la defensa común, en proporción al número incierto y las fuerzas de los enemigos» (VI.7).

Es más, la crítica de la estetización podría reconocer que en el estado de naturaleza originario la identificación entre el otro y el enemigo o competidor tenía grandes probabilidades de ser correcta. La reacción de alarma ante el otro o diferente daba dividendos precisamente debido a que era muy probable que el otro fuera un competidor.[81] El problema consistiría sin embargo en que Hobbes no advierte que, incluso suponiendo que el modelo del miedo era una reacción natural precisamente en el estado de naturaleza primitivo, las cosas han cambiado y por lo tanto la reacción alarmista ante el otro se ha convertido en un mero atavismo, esto es, en un impulso natural que no ha podido adaptarse a los nuevos tiempos.

---

[79] George Kateb, «Hobbes and the Irrationality of Politics», en *Political Theory*, XVII, 1989, p. 382, es un representante de fuste de esta posición. Cicerón (Cic. off. 1, 37) ya se había lamentado de que quien debería ser llamado propiamente *perduellis* [enemigo] en realidad es llamado *hostis* [extranjero o forastero], y agrega que anteriormente se llamaba *hostis* a quien en la época de Cicerón era llamado *peregrinum* [extranjero].

[80] Véase Thomas Hobbes, *Leviathan* XVII, 3.

[81] En realidad, en el estado de naturaleza originario sería extraño que un individuo malinterpretara el acercamiento de otro en términos de una agresión cuando en realidad se trataba de un pedido de una taza de harina o sillas para atender a invitados.

Ahora bien, habría que tener en cuenta, en primer lugar, que si bien quizá Tucídides haya sido el primero en retratar el principio de asociación negativa como mecanismo de conservación de las asociaciones políticas,[82] fue un lugar común de la historiografía republicana clásica (Salustio, Tácito, Tito Livio) la constatación de que dicho principio le permitió a Roma en un comienzo prevenir la guerra civil ante las amenazas externas (Tito Livio) y luego alcanzar y conservar su imperio mundial (Salustio, Tácito).[83] Como ya hemos visto, la innovación de Hobbes consistió en haber interiorizado el miedo al enemigo, es decir, en haber extendido el principio de asociación negativa desde la conservación hacia la formación de la asociación política.

En segundo lugar, el mero hecho de que una acción sea provocada por cierto impulso natural o atavismo no implica que dicha acción sea puramente atávica o irracional. Algunas veces una reacción instintiva puede ayudarnos a realizar lo que tenemos razón de hacer independientemente de tal impulso. El problema surge si invertimos el orden motivacional y actuamos en aras de sentir tal impulso.

En tercer lugar, Hobbes está al tanto de que a veces confundimos a los extranjeros con los enemigos. En efecto, se trata de un atavismo inherente a la pasión que «se puede llamar falso miedo, como contrario a vanagloria, consistiendo en miedo al poder a falta de algún signo de lo que pueda suceder; lo mismo que los niños tienen miedo a la oscuridad imaginando fantasmas, o temen a todos los extraños como si fuesen enemigos».[84] Este pasaje sugiere que Hobbes es entonces consciente de que los miedos, a pesar de ser naturales, en ciertas ocasiones pueden ser inapropiados o irracionales. Por supuesto, la gente puede equivocarse respecto de sus miedos, y a menudo un chivo expiatorio cumple el papel de lo que se cree es un verdadero enemigo. Sin embargo, la idea misma de racionalización psicológica supone que hay explicaciones correctas sobre lo que está en juego y no excluye la posibilidad de que aquello que a veces es producto de una racionalización llegado el caso tenga lugar efectivamente, tal como sucede en las películas que tratan sobre paranoicos perseguidos. Además, si a veces el nacionalismo –o, como dice Woody Allen, escuchar a Wagner–

[82] Véase Ioannis Evrigenis, *Fear of Enemies and Collective Action*, p. 15.
[83] De hecho, el principio también ha sido llamado el «teorema de Salustio» por Neal Wood; «Sallust's Theorem: a Comment on "Fear" in Western Political Thought», en *History of Political Thought*, XVI, 1995, p. 181. Sobre el *metus hostilis* véase, por ejemplo, Sallustius, de bello Iugurthino 41, 1.
[84] Thomas Hobbes, *The Elements of Law* I, 9, 2.

nos provoca ganas de invadir Polonia, también el nacionalismo –o quizás escuchar a Verdi– podría hacer que nos dieran ganas de defenderla. La única alternativa que nos permite creer que la guerra en sí misma es un mero atavismo es el pacifismo absoluto, que no deberíamos confundir con una teoría de la guerra justa.

Además, Hobbes mismo es consciente del atractivo estético de la guerra:

«¿de qué pasión procede el placer de contemplar desde la orilla el peligro de los que se encuentran en el mar con una tempestad o con una lucha, o el de ver, desde una fortaleza segura, cómo combaten dos ejércitos en el campo de batalla? Esto produce en conjunto una sensación de júbilo, aunque se mezclen la alegría y la tristeza; pues a la novedad y a la representación de nuestra seguridad actual, que resulta grata, se le une la compasión, que es penosa. Mas la sensación placentera se hace tan predominante que usualmente los hombres se alegran realmente de ser espectadores de las desgracias de los demás».[85]

Al atractivo del gozo de la sensación de seguridad bien podría agregársele el placer provocado por la belleza del espectáculo, tal como lo afirma el pasaje de Lucrecio en el que parece inspirarse Hobbes: «suave también es sin riesgo tuyo / mirar grandes ejércitos de guerra / en batalla ordenados por los campos».[86] En efecto, la guerra –fundamentalmente en su acepción temprano-moderna– podría llegar a hacer de la violencia un rito en la medida en que no es el producto de la acción individual al azar, sino que opera de acuerdo con ciertas convenciones y muestra cierto orden, colorido, incluso música, al punto de alcanzar cierto valor estético. Sin embargo, Hobbes critica no sólo, como ya habíamos visto, el comportamiento narcisista de quienes atacan meramente en aras del placer, sino también la subordinación de la guerra a la gratificación personal: «estar ausente de las disputas intelectuales, tan placenteras como fueren para los facundos, no es por eso desventajoso para ellos, a no ser que también digamos que es des-

[85] Thomas Hobbes, *The Elements of Law* I, 9, 19.

[86] La similitud de ambos textos es significativa. Véase Lucretius, de rerum natura 2, 1-6. Kant mismo reconocía el atractivo estético de la guerra: «incluso la guerra, cuando es librada con orden y sagrado cuidado del derecho civil, tiene algo sublime en sí y hace tanto más sublime la mentalidad del pueblo que la libra de esta forma, cuanto más lo expuso a peligros y cuanto más tiempo éste pudo haberse afirmado valientemente» (Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft* §28, en *Werke in zwölf Bänden*. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1977, tomo X, p. 187).

ventajoso para los hombres fuertes que se les prohíba la lucha, debido a que se deleitan con ella» (X.9). Recordemos que para Hobbes «si alguien quiere pelear en contra nuestra por las cosas superfluas, la guerra se origina por culpa de éste, debido a que no le pesaba necesidad alguna de combatir; lo hace por lo tanto en contra de *la ley fundamental de la naturaleza*» (III.9).

En cuarto y último lugar, así como cuentan que George Bernard Shaw recomendaba «no te cases por dinero, un préstamo te costará menos», Hobbes desaconseja la guerra por riqueza o botines de guerra, impuestos exteriores y territorio: «en lo que respecta al lucro, la actividad militar es como el azar, por el cual muchos se arruinan y poquísimos se vuelven más magnificentes» (XIII.14).

26. El estado de naturaleza ataca de nuevo (II): ¿derecho penal del enemigo?

Sabemos ahora que la salida hobbesiana del estado de naturaleza originario mediante el establecimiento de la sociedad civil conlleva la emergencia de otro estado de naturaleza, esta vez de índole internacional, pero que por los motivos mencionados Hobbes cree preferible al originario. Sin embargo, hay razones para creer que el desplazamiento del estado de naturaleza hacia el plano internacional no asegura su desaparición total de la esfera doméstica.

Repasemos la crítica hobbesiana a la distinción entre la monarquía y la tiranía, uno de los caballitos de batalla de la teoría política republicana. La tiranía es el régimen en el cual quien gobierna o bien no tiene en cuenta la voluntad de sus súbditos, o bien interfiere arbitrariamente en la vida de los mismos. Según Hobbes, sin embargo, se trata de una distinción que sólo obedece en el fondo a las opiniones o creencias de las personas, no al objeto de dichas creencias, ya que está convencido de que el rey y el tirano tienen el mismo poder, y además comparten el mismo origen o modo de adquirir el poder: «pues si en un gobierno *democrático* o *aristocrático* algún ciudadano ocupa el *poder soberano* por la fuerza, una vez que obtiene el consentimiento de los ciudadanos se convierte en *monarca* legítimo». En otras palabras, un usurpador que contara con el asentimiento del pueblo dejaría de ser tal –con lo cual nuestro autor se acerca de nuevo peligrosamente a la genealogía de la política, tal como lo hemos visto más arriba–. Hobbes agrega que, así y todo, «si no obtiene ese consentimiento, es un *enemigo*, no un *tirano*» (VII.3).

En el fondo, rey y tirano «difieren sólo en el ejercicio del poder, de tal modo que es *rey* el que gobierna correctamente, *tirano* el que lo hace de otro modo». Sin embargo, Hobbes sugiere que si bien la genealogía de un gobierno puede ser objeto de una discusión razonable ya que se puede distinguir entre un gobernante legítimo y un usurpador, la discusión sobre el ejercicio del poder estará sujeta necesariamente a las valoraciones de los afectados: «el rey instituido legítimamente en el poder soberano, si a los ciudadanos les parece que ejerce el gobierno correctamente, pensarán que han de llamarlo *rey*; en caso contrario, *tirano*. Por ende, *monarquía y tiranía* no son distintas formas de gobierno, sino que al mismo *monarca* se le da el nombre de *rey* como un honor, el de *tirano* como un insulto» (VII.3). De hecho, en la primera línea de la obra leemos que *«el pueblo romano»* era *«inicuo con los reyes debido a la memoria de los Tarquinos y a la organización del Estado»* («Carta dedicatoria»), lo cual sugiere que según Hobbes el argumento en contra de la tiranía es circular, ya que supone la corrección de la cultura en la cual dicha crítica se inscribe: «lo dicho por doquier en contra de los *tiranos* en diversos libros ha tenido origen en los escritores griegos y romanos, que eran regidos en parte por el *pueblo*, en parte por los *optimates*, y por lo tanto odiaban no sólo a los *tiranos* sino también a los *reyes*» (VII.3). De aquí se puede inferir que no sería extraño que aquellos que fueran educados en un régimen tiránico hablaran a favor de dicho régimen.

Además, según Hobbes, la doctrina del tiranicidio confunde a la tiranía con la soberanía: «con el nombre *tiranos* se refieren no sólo a los monarcas, sino a todos los que administran el poder soberano en cualquier forma de gobierno», ya que no sólo Pisístrato sino también los treinta hombres que «gobernaron conjuntamente» en Atenas fueron considerados otros tantos tiranos. Sin embargo, Hobbes se opone no tanto a lo que describe la doctrina del tiranicidio sino a su terminología, con lo cual también protege a las democracias soberanas del mote de *tiranía*. En efecto, propone la siguiente disyuntiva: «al que quieren matar como *tirano* o bien gobierna con derecho o bien sin derecho; si gobierna sin derecho es un enemigo, y se lo mata con derecho, mas esto no debe ser llamado *tiranicidio*, sino *hosticidio*». Hobbes evoca aquí tanto la distinción tardo-medieval entre la tiranía por defecto de título u origen y la tiranía por ejercicio (VII.3), cuanto su propia mención de la declaración de hostilidad en el contexto de la discusión del poder soberano de proteger al Estado (X.7). En el primer caso, sólo puede ser pasible de ser considerado enemigo quien no es soberano, esto es, quien no obtiene el poder

conforme a derecho, lo cual, Hobbes supone, es más simple de dilucidar que la manera en que ejerce el poder. De ahí que sostenga que «si obtiene el poder conforme a derecho, tiene lugar la interrogación divina: *¿quién te ha indicado que es un tirano, si no es que has comido del árbol del cual te he prescripto que no comieras?* En efecto, ¿por qué llamas tú *tirano* al que Dios ha hecho *rey*, si no es que tú, un ser privado, te atribuyes el conocimiento del *bien* y del *mal*?» (XII.3; véase XII.1, XVI.2). En efecto, si los privados pueden atribuirse semejante conocimiento, entonces «cualquier *rey*, sea malo o bueno, está expuesto a ser condenado por el juicio y yugulado por la mano de un solo sicario».

Hobbes, de este modo, no niega que una república tenga el derecho de considerar enemigo a quien, por ejemplo, aspirara a ser rey, esto es, soberano, de dicha república. Como hemos visto, lo que precisamente le critica a la república es que la misma, por ingenuidad, autoengaño o perversidad, niegue u oculte su poder soberano. Y sucedería otro tanto en el caso de una monarquía soberana, en la cual obviamente es el rey el que decide quién es el enemigo, y obviamente no creerá que él mismo lo es, sino quien aspire a ser soberano en su lugar. Al aclarar que se trata de un hosticidio, no de un tiranicidio, Hobbes parecería querer mostrar que la mención del tiranicidio podría facilitar la invocación de una noción moral para fines políticos. Pero lo más notable es que la expresión misma de hosticidio aplicada al ámbito interno sugiere que en realidad el estado de naturaleza no ha sido abandonado totalmente ni siquiera en el plano doméstico.

Esta hipótesis parece estar confirmada por la manera en que el soberano se comporta en el caso de desobediencia por parte de sus súbditos. Hobbes parece tener en cuenta al menos tres escenarios. En primer lugar, está el caso de los que pecan porque «desdeñan las leyes, y no son retenidos por conciencia de los pactos y de la fe dada, sino que de hecho los violan toda vez que aparece la esperanza de lucro y de impunidad. De éstos no sólo las acciones, sino también su actitud son adversas a las leyes» (XIV.18). Este primer caso de desobediencia no es políticamente significativo, ya que si bien la actitud de quien actúa en contra de la ley denota su desapego a la ley al momento de actuar, no por eso está totalmente en contra de ella. En términos hobbesianos, el delincuente «acepta» la ley pero no la «observa» (XIV.19). En realidad, lo que busca el mero delincuente es sólo salirse con la suya: obtener los beneficios que otorga la ley sin tener que pagar sus costos. Si no existiera el sistema jurídico cuyas normas viola el delincuente común, este último dejaría de existir porque

no podría siquiera operar. Es por eso que no puede ni quiere expresar públicamente su voluntad de violar la ley, y mucho menos se arroga el permiso de violar la ley. En todo caso, el delincuente se contradice al querer violar la ley, y de ahí que la manera de tratar al delincuente común consista en la aplicación jurisdiccional de la ley civil. Éste es el hábitat natural del castigo en sentido estricto.

En segundo lugar, está el caso de quien viola la ley no porque meramente quiere salirse con la suya, de tal forma que no violaría la ley si estuviera seguro de que su acción sería castigada de ser detectada y mucho menos si su vida corriera peligro al hacerlo, sino porque se opone al soberano por razones estrictamente políticas: es decir, quien desobedece, si bien sabe que su conducta –de ser generalizada– llevaría a la deposición del gobernante y por lo tanto al cambio del gobierno en cuestión, desea precisamente ese resultado, con lo cual demuestra que no se contradice al querer su acción. Quienes desobedecen a la autoridad en este sentido suelen estar más que dispuestos a aceptar el castigo si lo consideraran apropiado para obtener sus fines. De hecho, ni siquiera reconocen que el gobierno en cuestión esté en condiciones de aplicar un castigo, esto es, la imposición de un daño por haber cometido una acción ilegítima o justificadamente prohibida, sino que creen lisa y llanamente que el gobierno sólo es capaz de dominar a sus súbditos. Más allá de lo que crean los que desobedecen de este modo, desde el punto de vista del gobierno semejante conducta corresponde al caso de «los traidores, los regicidas y los que toman las armas en contra del Estado o se pasan al enemigo durante la guerra» (XIV.20).

Este segundo caso es el hábitat natural del crimen de lesa majestad, al cual, a diferencia de la situación del delincuente común, no se le aplica la ley civil sino la natural: «el pecado que por la ley natural es crimen de lesa majestad es una transgresión de la ley natural, no de la civil. Pues dado que la obligación de obediencia civil, por cuya fuerza son válidas las leyes civiles, es anterior a toda ley civil, y el crimen de lesa majestad naturalmente no es otra cosa que la violación de aquella obligación, se sigue que mediante el crimen de lesa majestad se viola la ley que ha precedido a la ley civil, a saber, la natural, que nos prohíbe violar por los pactos y la fe dada» (XIV.21). De esto se sigue que «los *rebeldes*, *traidores* y otros convictos de *lesa majestad* son castigados no por el *derecho civil* sino por el *natural*, esto es, no como *malos ciudadanos*, sino como *enemigos del Estado*, y no por *derecho de gobierno* o dominio, sino por el *derecho de guerra*» (XIV.22). De ahí que la postura de Hobbes parece anticipar la discusión sobre lo que hoy

se suele denominar el «derecho penal del enemigo»:[87] lo que había comenzado como una discusión punitiva con respecto a un ciudadano o súbdito delincuente se convierte en un asunto bélico con respecto a un enemigo.

En tercer y último lugar, está el caso de quien ni intenta salirse criminalmente con la suya, ni tampoco desobedece la voluntad del soberano porque quiere cambiar el gobierno, sino el de quien se opone a la soberanía en sí misma, de tal forma que prefiere vivir en un estado de naturaleza antes que en la sociedad civil. Algo anacrónicamente, podríamos denominar a este último pecado el cometido por el anarquista, similar en su estructura al que comete quien «afirma o bien que no existe Dios, o bien que no gobierna el mundo, o bien vomita otra contumelia contra el mismo», ya que el anarquista comete un crimen de lesa majestad contra el Estado así como el ateo comete un crimen de lesa majestad divina. En efecto, quienes «no confiesan en presencia de los hombres por palabras y acciones que Dios es único, óptimo, máximo, beatísimo, rey supremo de todo el mundo y de los reyes del mundo» pecan en el caso del reino natural de Dios «por *crimen de lesa majestad divina*», pues «es una negación de la autoridad divina, o sea *ateísmo*», y de hecho Hobbes compara los pecados que tienen lugar en el reino natural de Dios con los pecados en contra del soberano humano: «pues aquí los pecados proceden de manera similar a que si supusiéramos que algún hombre fuera rey supremo». En efecto, «el ateo es castigado sea por Dios inmediatamente, sea por los reyes instituidos bajo Dios, no como un súbdito es castigado por el rey debido a que no hubiese observado las leyes, sino como un enemigo lo es por otro enemigo porque no ha querido aceptar las leyes, esto es, por el derecho de la guerra, como los gigantes teómacos. Pues los que no están sometidos ni a un poder común, ni el uno al otro, son enemigos entre sí» (XIV.19).

Mientras que en el caso del castigo al delincuente el recalcitrante ocupa la posición de súbdito frente a su soberano y por lo tanto la relación entre ambos es normativamente asimétrica, en los otros dos casos el planteo de Hobbes ubica al recalcitrante y al soberano en un plano de igualdad normativa, esto es, el súbdito deja de ser tal para convertirse en enemigo, con lo cual a pesar de que la conformación del Estado soberano tenía como objetivo expulsar el estado de naturaleza hacia el exterior, la manera en

[87] De hecho, el padre de la criatura, Günther Jakobs, se remonta hasta Hobbes para mostrar el origen de la misma. Véase «Bürgerstrafrecht und Feindstrafrecht», *hrr-strafrecht.de*, *Online-Zeitschrift HRRS & Rechtsprechungsdatenbank*, 3, 2004, p. 90 (www.hrr-strafrecht.de/hrr/archiv/04-03/index.php3?seite=6).

que el soberano hobbesiano trata la desobediencia en estos casos provoca la irrupción del estado de naturaleza en el ámbito interno. La conversión del status de súbdito a enemigo, que habría parecido una manera expeditiva y degradante para tratar con el recalcitrante, bien podría convertirse inesperadamente en un arma de doble filo al implicar en realidad un reconocimiento de status político al recalcitrante.

De ahí que parezca extraño que en una obra escrita en medio de una guerra civil y en defensa del orden monárquico desafiado por la misma Hobbes no sólo contemple repetidas veces la genealogía de la política, sino que además estudie «de qué modo puede suceder que [los ciudadanos] sean liberados de los vínculos de tal obediencia». De hecho, tal como Hobbes presenta las cosas, es muy probable que el lector caiga en la cuenta de que los Estados mismos, si bien son desafiados por la guerra civil, a menudo tienen su propio origen en la misma. Y además Hobbes específicamente aclara que «si el Estado cayera en poder de los enemigos, de tal modo que ellos no pudieran ser resistidos, se entiende que aquel que anteriormente tenía *autoridad suprema* ya ha perdido la misma», pues «cuando los ciudadanos han hecho todo el esfuerzo para no caer en manos de los enemigos, han cumplido con los pactos de prestar obediencia que cada uno suscribió con cada uno» (VII.18).

De ahí que, tal como hemos visto al comienzo mismo de nuestra discusión, no hubo que esperar hasta la aparición del *Leviathan* para constatar el malestar que provocó la teoría política de Hobbes no sólo en las filas republicanas sino sobre todo en el bando político al cual él pertenecía. Sin embargo, sería un error atribuir al oportunismo su crítica al republicanismo o su distanciamiento respecto de la monarquía, ya que en ambos casos la prioridad explicativa le corresponde a su defensa de la autonomía de la política y de la soberanía absoluta.

27. Vayamos a un corte: el soberano bíblico

Habiendo explicado cuál es la naturaleza del problema político y cuál su solución, en la última parte de la obra, que trata sobre la religión –y que pasó de contar con dos capítulos sobre veintinueve en los *Elements* (XXV-XXVI) a cuatro sobre dieciocho en esta obra (XV-XVIII)–[88] Hobbes se pro-

[88] Ciertamente, la importancia de la religión crece geométricamente en el *Leviathan*, en donde Hobbes le dedica la mitad de la obra: dos partes sobre cuatro.

pone estudiar precisamente «cuáles son las leyes o mandatos de Dios» con respecto a la obediencia política, pues «de otro modo no se puede saber si las acciones que se nos ordena hacer por la autoridad del gobierno civil están en contra de las leyes de Dios, o no» (XV.1). En otras palabras, Hobbes se dedica a mostrar que su teoría política no es incompatible con un conjunto de disposiciones cuya normatividad era inatacable en su época, y que solían ser empleadas para poner en duda la obediencia al soberano.

En primer lugar, Hobbes trata de mostrar que el gobernante bíblico en el caso «*del reino de Dios por el antiguo pacto*» (XVI) contaba con las mismas atribuciones que el soberano hobbesiano, de tal modo que la Biblia no pueda ser invocada en contra de este último. Según Hobbes, «los súbditos de *Abraham* no pudieron pecar al obedecerle, mientras que *Abraham* no ordenara negar la *existencia* o la *providencia* de Dios o hacer algo que fuera expresamente contra el honor a Dios. En todas las demás cosas, la *palabra de Dios* sólo debía ser recibida de los labios de aquél, como *intérprete* de todas las *leyes* y las *palabras de Dios*» (XVI.7). En otras palabras, bajo el reino del antiguo pacto había que obedecer en todos los casos, salvo en el de idolatría. Sin embargo, la doctrina de la obediencia debida indicaba que «si el rey o el sacerdote que tenía poder soberano hubiese ordenado alguna otra cosa en contra de las leyes, el pecado era de aquel que tenía el poder soberano, no del súbdito cuyo deber no es discutir los mandatos de los superiores, sino ejecutarlos» (XVI.18). Esto permite que la conciencia de los súbditos quede a salvo del peso de la responsabilidad atribuida a los gobernantes.

Ahora bien, muy probablemente, y no sin razón, al lector le habrá llamado la atención que si bien el propósito declarado de la comparación entre el soberano bíblico y el Estado moderno cumplía el papel instrumental de impedir que se pudieran esgrimir argumentos religiosos en contra de la soberanía del Estado, a medida que avanza el argumento de la tercera parte, el instrumento religioso parece cobrar vida propia al extremo de que la filosofía civil hobbesiana misma termina adquiriendo una estructura teológico-política.[89]

---

[89] Entre los defensores recientes de esta tesis se cuenta Aloysius Martinich, *The Two Gods of* Leviathan. *Thomas Hobbes on Religion and Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, pp. 10, 47, 166, 271-272. Ciertamente, entre los precursores de esta tesis merece un lugar destacado Carl Schmitt, «Die vollendete Reformation. Zur neuen Leviathan-Interpretation», en *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, 1ª edición 1938, Günther Maschke (ed.), Stuttgart, Klett-Cotta, 1982, p. 139.

En efecto, Hobbes sostiene que el cristianismo está basado en una teología contractual o federativa, cuyo significado y cuya lógica provienen de una alianza en dos etapas narradas por la Biblia en su conjunto: la primera, particular, entre Dios e Israel descripta por el Antiguo Testamento; la segunda, universal, entre Dios y la humanidad en su conjunto mediante Cristo, tal como fue descripta por el Nuevo Testamento. De hecho, la palabra «testamento» deriva de la adaptación latina del griego *diathéke*, que a su vez es la traducción de la palabra hebrea *berith*, *alianza*. Por otra parte, los equivalentes latinos de *testamentum* en la Vulgata son *pactum y foedus*,[90] precisamente las expresiones que utiliza Hobbes para describir la salida del estado de naturaleza hacia la sociedad política (véase, por ejemplo, II.9).[91] Incluso la relación entre Dios y Adán cumple hasta cierto punto con los requisitos de un pacto, ya que Dios le promete la salvación a Adán a cambio de la obediencia de éste.[92] En el caso de la relación entre Dios e Israel se trata de un pacto explícito: la posesión de la tierra prometida de Canaán y la salvación a cambio de la fidelidad perpetua a Dios (XVI.3), todo esto sellado mediante el sacramento de la circuncisión (XVI.5). Las leyes mosaicas completaron el proceso histórico que transformó a Israel en un reino de origen contractual cuyo monarca era Dios, quien gobernaba mediante un representante (XI.1). Las promesas, la omnipotencia divina, la protección, la obediencia, la salvación: he aquí los elementos que acrecientan las sospechas acerca de la secularización de conceptos teológicos con fines políticos.[93]

Entre las vicisitudes que tuvo el pacto entre Dios e Israel se cuenta el hecho de que los judíos se sintieron miméticamente atraídos por la monarquía de las otras naciones. Esto condujo a la elección de Saúl y a la ruptura con Dios, e hizo necesaria la intervención de Cristo, lo cual permitió la renovación del antiguo pacto mediante uno nuevo, que incluía a todos los gentiles dispuestos a reconocerlo como salvador, en el caso de que no fuera aceptado por los judíos. En efecto, el sacrificio de Cristo en la cruz

---

[90] El hecho de que «fe» deriva de *fides*, un cognado de *foedus*, no hace sino fortalecer la relación. Véase Franck Lessay, «Hobbes's Covenant Theology and Its Political Implications», en Patricia Springborg (comp.), *The Cambridge Companion to Hobbes's* Leviathan, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 244.

[91] La idea misma de una alianza entre Dios y los seres humanos se ajusta incluso al principio de la asociación negativa, ya que toda alianza se forma entre dos partes en contra de una tercera, en este caso el ateo o quien creyera en otro Dios.

[92] Véase Franck Lessay, «Hobbes's Covenant Theology and Its Political Implications», p. 248.

[93] Se trata ciertamente de un fenómeno anticipado por la equiparación entre Dios y el Estado en el contexto de la discusión sobre el crimen de lesa majestad.

no sólo renovó el antiguo pacto sino que remitió los pecados de todos los creyentes, atenuando o eliminando –según la interpretación en cuestión– las consecuencias de la caída adánica. La fuerza centrípeta de la intervención cristiana con respecto al antiguo pacto y la rapidez con la que ganó en aceptación se explica en gran parte merced al reemplazo de la circuncisión por el bautismo: la primera deja de ser el sello performativo y constitutivo de la pertenencia religiosa para convertirse en un signo atávico y declarativo reemplazado por el segundo.[94]

Nótese que las peripecias de la nueva alianza no afectan al poder político del soberano, ya que la posición de los súbditos no cambió incluso luego del primer advenimiento de Cristo. En efecto, según Hobbes ninguna regla fue dada por Cristo para dirimir las controversias sobre «*qué definiciones y qué ilaciones son verdaderas*» (XVII.12). Por lo tanto, «lo que resta es que los jueces de tales controversias sean los mismos que Dios había instituido con anterioridad por naturaleza, a saber, los que han sido designados por el gobernante soberano en cada Estado». En realidad, Hobbes cree que Cristo sí ha dado una regla sobre qué hacer en caso de controversias, sólo que se trata de una regla que apunta no al contenido sino a la resolución de las mismas. En cuestiones como «el *derecho*, la *política* y las *ciencias naturales*», según nuestro autor, «CRISTO niega que pertenezca a su oficio dar preceptos o enseñar algo, que no sea esto: que en todas las cosas relativas a dichas controversias los ciudadanos individuales obedezcan las leyes y las sentencias de su Estado». Por supuesto, Hobbes agrega que «conviene recordar que CRISTO mismo, en tanto que Dios, habría podido con derecho no sólo enseñar sino también mandar lo que quisiera» (XVII.12), lo cual nos da una idea de lo que sucedería en caso del segundo advenimiento.

Así como Hobbes limitaba hasta cierto punto los poderes soberanos en el caso del reino de Dios por el antiguo pacto, en el caso del «*reino de Dios por el nuevo pacto*» también cree que al momento del segundo advenimiento de Cristo la soberanía estatal se vuelve superflua: «en el *reino de Dios* después de esta vida no existirá *ley alguna*; tanto porque no existe lugar para leyes donde no existe el pecado, cuanto porque las leyes no nos fueron dadas por Dios para el cielo, sino para ser dirigidos al cielo» (XVII.8). Sin embargo, nuestro autor insiste en que mientras dure el proceso de redención «el régimen por el cual CRISTO gobierna en esta vida a

[94] Véase Julia Reinhard Lupton, *Citizen-Saints. Shakespeare and Political Theology*, Chicago, Chicago University Press, 2005, p. 40.

sus fieles no es propiamente un *reino* o *imperio* sino un *cargo pastoral* o *derecho de enseñar*», ya que «Dios Padre no le dio a él la potestad de *juzgar* acerca de lo *mío* y lo *tuyo*, tal como a los reyes de la tierra, ni la potestad de *compeler* mediante *penas*, ni la de *legislar*, sino la de mostrar y *enseñar* al mundo tanto el *camino* como la *ciencia de la salvación*: la potestad de *predicar y explicar* qué se ha de hacer a los que han de entrar en el *reino de los cielos*» (XVII.6). Hobbes pone especial énfasis en que de acuerdo con la doctrina cristiana ningún ciudadano puede «determinar privadamente quién es amigo o enemigo público, cuándo se ha de ir a la guerra, cuándo a una alianza, cuándo a la paz, cuándo a una tregua; ni determinar qué ciudadanos, qué autoridad y de cuáles hombres, qué doctrinas, qué costumbres, qué discursos, qué combinaciones y de cuáles hombres son ventajosos o adversos para la salud del Estado». Es el soberano el que decide al respecto (XVII.11).

28. No sé si me interpreta

Hobbes es totalmente consciente de los peligros del énfasis protestante en la lectura correcta de la Biblia y su consiguiente reducción de la teología eclesiástica a la hermenéutica individualista. En efecto, el papel redentor que tiene para el protestantismo la interpretación correcta de la Biblia hace que los seguidores de Lutero en sentido amplio defiendan la autonomía del intérprete individual de tal forma que éste no deba rendir cuentas a autoridad alguna respecto de su búsqueda de la verdad religiosa. Es por eso que, si bien comparte la naturaleza interpretativa de la Escritura, para Hobbes la tesis de la interpretación correcta de la misma sólo puede tener sentido bajo la suposición de una «certísima revelación» (II.13).[95] Dicho de otro modo, sólo los profetas bajo el antiguo pacto y Cristo bajo el nuevo estaban en condiciones de interpretar a Dios sin necesidad de la mediación soberana. En todos los otros casos, Hobbes se aparta del énfasis protestante en la lectura correcta, y por lo tanto busca desviar la atención del problema de la búsqueda de la verdad hacia el reconocimiento de la autoridad, de tal forma que las razones por las cuales «asentimos a alguna

[95] Es difícil resistir la tentación de señalar la relación que guarda la posición de Hobbes en esta materia con aquel adagio que hace referencia a lo que reza el dólar estadounidense: «In God we trust». Todos los demás deben pagar al contado.

proposición» sobre la verdad religiosa no se deriven *«de la proposición misma*, sino de la *persona que propone»* (XVIII.4).

En efecto, una vez que Dios se aparta del mundo luego de haber celebrado las dos alianzas, y hasta que Cristo advenga finalmente, Hobbes sostiene que las controversias que se originen en la interpretación del significado del texto bíblico deberán ser resueltas por medios no tanto académicos o proféticos como políticos:

«la autoridad de *interpretar las Sagradas Escrituras* no consiste en el hecho de que el intérprete pueda impunemente exponer y explicar a los demás por escrito o a viva voz el sentido que de allí se extrae, sino en el hecho de que otros no tienen el derecho de hacer o de enseñar en contra de su opinión; de esta manera, la *interpretación* de la cual tratamos es lo mismo que la *potestad* de definir todas las controversias que se han de determinar por medio de las Sagradas Escrituras» (XVII.27).

De ahí que uno de los atributos clave del soberano consista precisamente en el derecho de interpretar la ley natural o las leyes del reino de Dios por naturaleza. Al hablar del establecimiento del Estado Hobbes ya había mostrado que la interpretación de las leyes seculares, es decir, «las que pertenecen a la justicia y al comportamiento de los hombres para con los hombres» (XV.17), está en manos de quienes tienen el poder soberano del Estado. Por eso, no sorprende el hecho de que según Hobbes otro tanto se aplique respecto de la interpretación de las leyes sagradas: «la *interpretación* de las *leyes naturales*, tanto *sagradas* como *seculares*, cuando Dios reina por la sola naturaleza, depende de la autoridad del Estado, esto es, de aquel hombre o asamblea a quien se ha concedido el poder soberano del Estado».

En efecto, la palabra de Dios no es inmune a los problemas de interpretación de cualquier texto: «los hombres pueden equivocarse y también pueden inclinarla hacia su ambición o detraerla en servicio de sus prejuicios incluso si se resiste». De ahí que Hobbes defienda la necesidad de un «intérprete canónico», es decir aquel que tiene la «función de zanjar legítimamente las controversias, explicando la *palabra de Dios* en los juicios mismos. Por eso, se ha de estar a su autoridad no menos que a la de los que primero nos recomendaron la Escritura misma como canon de la fe, y ha de ser uno y el mismo el *intérprete de la Escritura* y el *juez supremo* de todas las *doctrinas»* (XVII.18). Hobbes se esfuerza para que el poder interpretativo del soberano no deje lugar a fisura alguna que permita una posi-

ble objeción religiosa a una decisión política: «cualquier cosa que ordena Dios, la ordena por la voz de aquel que gobierna», y «a la inversa, lo que es ordenado por el que gobierna, tanto acerca del modo de honrar a Dios cuanto acerca de los asuntos seculares, es ordenado por Dios» (XV.17).

Esto se aplica particularmente a la opinión sobre «todos los *atributos* y *acciones* sobre el culto puramente racional de Dios que pueden caer en controversia o ser disputadas», ya que «aunque tal clase de órdenes puede ser alguna vez contra la recta razón y por eso pecado de aquellos que las ordenan, no son contra la recta razón, ni pecado de los súbditos, cuya recta razón se somete a la razón del Estado en los asuntos controvertidos». Para Hobbes, sin embargo, la obediencia de mandatos controversiales en materia religiosa tiene lugar sólo en el caso del soberano post-profético, es decir, cuando *«la voluntad del Estado representa a la razón»*. En el caso del *«reino de Dios por pacto, sea el antiguo o el nuevo, donde está expresamente prohibida la idolatría, aunque el Estado ordene venerar de este modo, no se ha de hacer»*, lo que constituye una manera de reducir sensiblemente la posibilidad de desobedecer justificadamente al soberano post-profético. De ahí que hasta el segundo advenimiento, «por la doctrina de *Cristo*, un súbdito, o muchos simultáneamente, no pueden [...] interdecirle a su príncipe, aunque fuera pagano, [...] que haga lo que quiera en su jurisdicción» (XVII.26).

Así como habíamos visto al comienzo que la defensa hobbesiana de la soberanía estatal era una salida al atolladero planteado por la antigua discusión sobre la mejor forma de gobierno, la supeditación de la religión a la soberanía del Estado –esto es, la adhesión al erastianismo–[96] también permite resolver los violentos conflictos ocasionados por la discusión sobre cuestiones religiosas, tanto dogmáticas como eclesiásticas. Esta propuesta le permitía a Hobbes defender, por ejemplo, la monarquía Estuardo y el anglicanismo durante el reinado de Carlos I, pero no por las razones que la monarquía y el anglicanismo habrían preferido. La autonomía del Estado le permitió luego a Hobbes apoyar asimismo la causa del republicanismo victorioso en la guerra civil y su política religiosa. Fue la supeditación de la religión al Estado lo que le permitió tal aparente oscilación.

[96] Véase Carl Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, p. 65. Erastus era el «nom de guerre» empleado por el médico suizo Thomas Lüber (1524-1583), cuyas setenta y cinco *Tesis*, publicadas póstumamente en 1589, apoyaban al gobierno del Palatinado en su intento de mantener el control estatal sobre las funciones espirituales, en especial la excomunión. Véase Jeffrey Collins, *The Allegiance of Thomas Hobbes*, p. 18.

29. Republicanismo recargado: la *res publica christiana*

Hobbes no sólo trata de mostrar que la palabra divina, en lugar de ser un obstáculo para la soberanía absoluta, es en realidad una de sus fuentes –si no es que en realidad, como hemos visto, están capilarmente conectadas– y que la interpretación misma de la palabra divina tiene que quedar en manos del soberano, sino que además el concepto mismo de Iglesia no puede ser invocado en contra de la soberanía absoluta del Estado. En rigor de verdad, su discusión del concepto de Iglesia no es sino una continuación de su debate con el republicanismo respecto del Estado pero por otros medios, ya que la noción de Iglesia, en ciertas circunstancias, es proclive a la estatalidad. La fraseología misma de la discusión sobre la remisión del pecado, esto es, sobre «la potestad de *absolver* y de *ligar*, esto es, de remitir y retener pecados» (XVII.25), nos da una idea de la similitud entre la obediencia religiosa y la política.

Para desactivar los efectos políticos de la teoría eclesiástica, Hobbes se preocupa, en primer lugar, por mostrar la polisemia del concepto de Iglesia en toda su extensión. En efecto, el concepto de Iglesia puede hacer referencia a una asamblea o convención (*conuentus*) de ciudadanos; de ahí que «leemos en los Hechos de los apóstoles *Iglesia legítima* e *Iglesia confusa* (Hch. 19, 32.40), entendiéndose por aquélla una asamblea convocada, por ésta una concurrencia tumultuosa del pueblo» (XVII.19). Pero también en la Sagrada Escritura se entiende «de hecho por *Iglesia de los cristianos* a veces una asamblea, a veces los cristianos mismos (aunque no congregados efectivamente), puesto que se les ha concedido entrar en la reunión y comunicarse con los congregados», es decir, a veces «*Iglesia* se toma como los bautizados o los que profesan la fe cristiana, sean ellos cristianos internamente o simuladamente», pero a veces «sólo como los *elegidos*, como cuando se dice la *santa* e *inmaculada Iglesia* (Ef. 5, 27)». Sin embargo, Hobbes aclara que «los elegidos no son, en cuanto que militan, la Iglesia propiamente dicha (pues no pueden convenirse), sino que son la *Iglesia futura*, en aquel día en el cual triunfarán separados de los réprobos». Asimismo, «la *Iglesia* puede a veces ser tomada colectivamente como todos los cristianos a la vez, como cuando CRISTO es llamado *cabeza de la Iglesia* y *cabeza del cuerpo de la Iglesia* (Ef. 5, 23; Col. 1, 18), a veces como sus partes, como la *Iglesia de Éfeso*, *la Iglesia que está en su casa*, *las siete Iglesias*, etc.». Finalmente, la «*Iglesia* tomada como asamblea efectivamente congregada significa, al reunirse por diversos fines, a veces los que se congregan para las deliberaciones y los juicios, en cuyo sentido se

llama también concilio y sínodo, a veces los que se convienen en la casa de la oración para honrar a Dios, con cuyo significado es utilizada en 1 Co. 14, 4.5.23.28, etc.».

Dado este panorama, Hobbes procede a aplicar a la noción de Iglesia la distinción que había hecho entre persona y multitud en el contexto de la discusión sobre la noción de pueblo, de tal forma que sólo la primera acepción de Iglesia como asamblea legítimamente convocada se refiere a «la *Iglesia* a la que se atribuyen *acciones* e incluso *derechos personales*» (XVII.20), es decir, a la que «se ha de llamar una *persona*» (XVII.20), «a la cual atribuimos *personalidad*», pues «la Iglesia no puede hablar, ni discernir, ni oír, sino en cuanto que asamblea», ya que las «cosas dichas por los individuos, es decir casi tantas opiniones como cabezas, las dice cada uno de los hombres, no la *Iglesia*». En realidad, «cualquier número de *hombres que tenga la misma opinión* es una *Iglesia*; y en consecuencia existirán tantas *Iglesias* como opiniones diversas, esto es, la misma multitud de hombres será simultáneamente *una* y *varias Iglesias*». Por eso, en sentido estricto, lo que confiere personalidad a una Iglesia no es «la uniformidad de la doctrina» o el hecho de que sus miembros «estén de acuerdo en sus opiniones», sino «una autoridad cierta y conocida, esto es, legítima, por la cual los individuos por sí mismos o mediante otros están obligados a asistir a la reunión». Tal como sucedía con la personalidad del pueblo, lo que otorga personalidad a la Iglesia es la autoridad legítima.

En lo que respecta a la relación entre Iglesia y Estado, Hobbes cree que «el *Estado* de los hombres *cristianos* y su *Iglesia* son lisa y llanamente la misma cosa», pues «la *materia* del *Estado* y de la Iglesia es la misma: los mismos hombres cristianos», y «la *forma*, que consiste en la autoridad legítima de convocarlos, también es la misma, ya que los ciudadanos individuales están obligados a ir al lugar al cual son convocados por el Estado» (XVII.21). La diversidad de nombres proviene del hecho de que a lo mismo que se llama «*Estado* en cuanto está formado por *hombres*», se llama «Iglesia en cuanto que consta de *cristianos*». De ahí que el dualismo propuesto por Hobbes entre Iglesia y Estado, la esfera espiritual y la secular, sea entonces más funcional que ontológico.[97]

---

[97] Como explica Aloysius Martinich, Hobbes defendía la unidad del Estado y la Iglesia en la cabeza del soberano, tal como Richard Hooker lo había hecho en apoyo de Isabel I (*The Two Gods of* Leviathan, pp. 33, 221, 225). La diferencia entre Hobbes y Hooker era esencialmente metodológica: ambos defendían la soberanía pero mientras que el primero emplea una teoría política moderna o científica, Hooker empleaba una filosofía y una teología escolásticas.

De lo expuesto hasta aquí se sigue que *«si existen varios Estados cristianos, no son todos a la vez una única Iglesia en tanto que persona»* (XVII.22), ya que si fueran una persona –al estar unificados por una autoridad legítima– dejarían de ser diferentes Estados cristianos. Por otro lado, Hobbes no rechaza totalmente la idea de una República o Iglesia universal, ya que está de acuerdo en que «la *Iglesia universal*» es «un *cuerpo místico* cuya cabeza es CRISTO»: «todos los hombres que simultáneamente reconocen a Dios como rector del mundo son un reino y *una república*» (XVII.22). A lo que sí se opone indudablemente es a la idea de entender a la *res publica christiana* como «*una persona*» que tenga «una acción u opinión común». En otras palabras, Hobbes adopta cierta versión de lo que hoy llamaríamos universalismo moral, ya que defiende la existencia de principios o razones naturales para actuar, y por lo tanto la normatividad de la ley natural con independencia de todo derecho positivo, es decir, reglas cuya normatividad es independiente de toda institución. A lo que se opone es a la institucionalización universal de dicha ley natural, es decir a la institucionalización de la ley natural y divina por fuera del marco estatal. En las palabras de Hobbes, mientras que «las leyes de Dios, es decir, [...] las leyes morales [...] son las mismas para todos», «las leyes civiles, esto es, los mandatos del que gobierna en las cosas *temporales*, y [...] las leyes eclesiásticas en las *espirituales* [... son] dos clases de leyes [...] diferentes en diversos Estados e Iglesias, y son conocidas mediante la promulgación o los decretos públicos» (XVIII.3).

Por otro lado, llegado el caso o, si se quiere, el advenimiento, Hobbes tampoco se opondrá a la República cristiana en sentido literal. En efecto, según Hobbes la expresión según la cual «CRISTO es la *cabeza de la Iglesia*» se refiere a los elegidos, quienes, mientras «residen en este mundo son sólo una *Iglesia* en potencia, que no pasará al acto antes de que sean separados de los réprobos, lo que equivale a decir: sean congregados el día del Juicio» (XVII.22). Y tal como sucedió con la discusión sobre la soberanía de Cristo, la emergencia de la Iglesia universal como una persona sólo tendrá lugar con motivo del segundo advenimiento.

El análisis histórico-conceptual que hace Hobbes de la Iglesia como una república confirma las aspiraciones universalistas –si no imperialistas– del discurso republicano («Carta dedicatoria»; XIII.14). Si bien la idea de república inicia su vida política designando un régimen particular (por ejemplo, Roma), la misma parece adolecer de cierta sinécdoque política inherente al concepto mismo de cosa pública e ilustrada por el adagio «todos los caminos conducen a Roma». En efecto, tanto la República ro-

mana como la Iglesia romana –que en varios sentidos se consideró heredera de la primera– actualizaron sus aspiraciones universalistas, tal como lo muestra, por ejemplo, la equiparación hecha por el Bruto de Shakespeare entre la idea de civilización y la cultura romana,[98] y la referencia literal a la generalidad contenida en el nombre mismo de catolicismo,[99] respectivamente. Sin embargo, Hobbes advierte que en última instancia sólo se trató de aspiraciones ya que «la Iglesia romana fue muy grande, pero no rebasó los límites del imperio», por lo cual sería un error creer que «fue *universal*, excepto en el sentido de que también se decía de la *República romana*: *ya todo el orbe tenía el romano victorioso*, cuando no tenía ni su vigésima parte». De todos modos, la pluralidad política de Estados se cristalizó cuando el Imperio romano «se hubo despedazado», ya que «los Estados que de allí se originaron se transformaron en otras tantas *Iglesias*. La potestad que la *Iglesia romana* tuvo sobre ellas debió de depender en su totalidad de la autoridad de aquéllos, que, habiendo expulsado a los emperadores, estaban conformes con tener doctores romanos» (XVII.22).

Hobbes asimismo trata de neutralizar los efectos políticos de una típica institución eclesiástica como la excomunión. En efecto, así como una idea estrictamente religiosa como *Iglesia* es susceptible de ser empleada con fines políticos, la excomunión a menudo deja de ser una cuestión normativa que gira alrededor de la culpa, o incluso una cuestión criminal, para convertirse –tal como hemos visto al discutir el problema del delito– en una cuestión estrictamente política o de pertenencia: el excomulgado es aquel que termina siendo un extraño frente al resto de la comunidad antes que un agente que se comporta incorrectamente. La Iglesia católica llegó a concebir con el tiempo la herejía como «una ruptura de la promesa bautismal, como ruptura de un contrato y perjurio, por ende condenada como la máxima culpa antisocial», la cual trae aparejada la proscripción, destrucción de propiedades y confiscación de bienes que podían alcanzar incluso a los descendientes de los excomulgados, aun cuando fueran inocentes.[100]

Ahora bien, en este contexto Hobbes sostiene que «es manifiesto [...] que el *Estado cristiano no puede ser excomulgado*». En efecto, dado que

---

[98] «¿Quién es aquí tan incivilizado [*rude*], que no sería un romano?» (*Julius Caesar* III, 2, 25-26).

[99] Otro tanto se podría aplicar al caso de «América» y cognados. La trayectoria de la Revolución francesa es otro claro ejemplo de la congénita tendencia republicana a la sinécdoque política.

[100] Paolo Prodi, *Una historia de la justicia*, trad. Luciano Padilla López, Barcelona, Katz, 2008, p. 89.

«un Estado cristiano es una Iglesia cristiana y de su misma extensión», la excomunión de un Estado cristiano implicaría la excomunión de la Iglesia que acompaña a dicho Estado, lo cual presupone la existencia de una Iglesia capaz de tomar semejante decisión. Esa Iglesia tendría que ser universal o particular. Sin embargo, mientras que, como ya hemos visto, una «*Iglesia universal* no es una *persona*», «por lo tanto ni actúa ni hace nada» y entonces «no puede *excomulgar* a nadie» (véase XVII.22), «*cuando una Iglesia particular excomulga a otra Iglesia* no hace nada, no cambia nada, ya que quienes no forman parte de una asamblea *común* no pueden ser *excomulgados.* Y si alguna *Iglesia*, por ejemplo la de *Jerusalén*, *excomulgara* a otra, por ejemplo a la *romana*, no *excomulgaría* a ésta más que a sí misma. Porque la que priva a otra de su comunión también se priva de la comunión con aquélla» (XVII.26).

Por lo tanto, o bien la excomunión es imposible, ya que no existe una institución eclesiástica universal, o bien semejante excomunión sólo reforzaría a lo sumo la simetría o distancia preexistente.[101] El primer caso –esto es, una Iglesia con jurisdicción sobre las Iglesias nacionales– es imposible debido a que entre las Iglesias particulares hay una simetría normativa similar a la existente entre los Estados, en virtud de la cual ninguna de ellas tiene la prerrogativa de cambiar la estructura normativa de las relaciones que mantienen entre sí. El segundo caso –la excomunión «entre iguales»– también es imposible, ya que cuando «un príncipe [es] *excomulgado* por un príncipe», no hay «*excomunión*, sino antes bien una declaración de guerra» (XVII.26).

La propuesta de Hobbes con respecto al diseño institucional apropiado para la problemática relación entre religión y política, podría ser resumida como una suerte de combinación de elementos católicos y protestantes que se neutralizan recíprocamente, de tal forma que articula la crítica católica al individualismo interpretativo protestante con la crítica protestante al universalismo católico. Quizá se pueda resumir la posición hobbesiana al respecto como «el catolicismo en un solo país»:[102] los desacuerdos interpretativos sobre la ley divina tienen que ser resueltos institucionalmente pero al amparo de la soberanía del Estado. En las palabras de Hobbes: «en toda

[101] En realidad, en el caso de Iglesias particulares la excomunión es mutua, y dicha excomunión, dice Hobbes en el *Leviathan*, «no es disciplina, ni un acto de autoridad, sino un cisma y la disolución de la caridad»; a menudo no es sino un acto político que trata de «instigar a los príncipes a que se hagan la guerra unos a otros» (*Leviathan* XLII, 27).
[102] Curiosamente, no es muy distinto del particularismo político de Israel: un pueblo elegido pero que no está interesado en extender el número de sus miembros.

Iglesia cristiana, esto es, en todo *Estado cristiano*, la *interpretación* de las Sagradas Escrituras, o sea, el *derecho de determinar* todas las *controversias*, depend[e] y se deriv[a] de la autoridad de aquel hombre o asamblea en cuyas manos está el poder soberano del Estado» (XVII.27).

30. Jesús es el Cristo: ¿un consenso superpuesto?

Sólo resta tratar una cuestión clave para el planteo político de nuestro autor. Dado que Hobbes no pone en duda la antigua idea escolástica según la cual «*se debe obedecer a Dios más que a los hombres*» a la vez que defiende la autoridad secular y espiritual del soberano post-profético en todas las cuestiones religiosas, se plantea la cuestión de «cómo se les puede prestar obediencia con seguridad» a los soberanos si alguna vez mandaran «algo que CRISTO prohíbe». La «causa de la dificultad reside en lo siguiente: dado que Dios ya no nos habla a viva voz por medio de CRISTO y los *profetas*, sino por medio de las Sagradas Escrituras, que son interpretadas de diversas maneras por diversas personas», se sabe qué mandan los reyes y la *Iglesia* congregada, pero ignoran «si *lo que* ordenan está en contra de los mandatos de Dios o no». De ahí el hecho de que los súbditos navegan entre *Escila* y *Caribdis*, por fluctuar la obediencia entre las penas de la muerte *temporal* y las de la *espiritual*: si los soberanos «ordenaran hacer cosas que reciben el castigo de la muerte eterna, sería insensato no morir una muerte natural antes que morir una muerte eterna por obedecer» (XVIII.1).

La solución que propone Hobbes es disipar toda duda al respecto distinguiendo «las cosas necesarias para la salvación de las que no son necesarias», de tal forma que «si el mandato del príncipe o del Estado es tal que puede ser obedecido sin perjuicio para la salvación eterna, es injusto no obedecerlo». De ahí que según Hobbes todo agente razonable puede sumarse a lo que hoy llamaríamos un «consenso superpuesto» acerca de lo que es necesario para la salvación eterna, a saber, la práctica de «dos virtudes: la *fe* y la *obediencia*» (XVIII.2).[103] En efecto, según Hobbes, el reino de Dios sólo se cierra «a los que pecan, es decir, a los que no prestaron la debida *obediencia* a las leyes de Dios», y ni siquiera incluso a aquellos, «si creen en los *artículos necesarios* de la fe cristiana». La conclusión es que si conocemos de cuáles cosas consta la obediencia y cuáles son los artículos

[103] Sobre la noción de «consenso superpuesto» véase, por supuesto, John Rawls, *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press, 1996, pp. 100-101.

necesarios de la fe cristiana «será manifiesto a la vez qué debemos hacer por orden del Estado y del príncipe, y de qué debemos abstenernos».

Con respecto a la obediencia, Hobbes tiene en mente un minimalismo ético que consiste en la observancia de la ley divina y la moral: «los que aman a Dios no pueden no querer obedecer la ley divina y los que aman al prójimo no pueden no querer obedecer la ley moral», y «por eso a la voz *obediencia* equivale también a *amor* o *caridad*, al igual que *justicia* (que equivale a la voluntad de dar a cada uno lo suyo)». Por supuesto, la obediencia de la ley natural y divina incluye la sumisión a la ley civil: «la *obediencia* que se requiere necesariamente para la salvación no es otra cosa que la *voluntad* o el *esfuerzo de obedecer*. Esto es, de actuar según las leyes de Dios: según las leyes morales, que son las mismas para todos, y según las leyes civiles, es decir, los mandatos del que gobierna en las cosas *temporales*, y, en conformidad con las leyes eclesiásticas, en las *espirituales*» (XVIII.3).

En cuanto a la fe, la tesis de Hobbes es que el único artículo que «se le requiere al hombre cristiano como *necesario* para la salvación» es éste: «JESÚS ES EL CRISTO» (XVIII.6). La estrategia hobbesiana parece ser de raigambre paulina.[104] En efecto, la sustitución paulina de la circuncisión por el bautismo es parte de una estrategia más amplia dirigida a la inclusión de los gentiles dentro de lo que a la sazón era todavía un marco de referencia judío pero capaz de dosificar la severidad legal mosaica con la internalización de la fe cristiana. La Iglesia paulina intenta superar las diferencias sexuales, étnicas, sociales, etc., a cambio de la creencia en Cristo como salvador. De ahí que según Hobbes las acciones conformes a la ley sin la fe sean insuficientes para la salvación (XVII.24; véase XVIII.2). Nuestro autor también utiliza lo que en su época pareció ser una especie de reducción al absurdo para mostrar que su minimalismo cristiano es suficiente para la salvación: «si para la salvación se requiere necesariamente el asentimiento interno de la mente a la verdad de todas y cada una de las proposiciones que o bien se discuten hoy acerca de la fe cristiana o bien han sido definidas de diverso modo por diferentes Iglesias, nada sería más difícil que la religión cristiana» (XVIII.8).

Ahora sí, Hobbes está en condiciones de hacer frente definitivamente a la cuestión que formalmente inspira la tercera parte del libro, esto es, si la doctrina de la soberanía es compatible con la palabra de Dios, y qué hacer en caso de que los dictados del soberano se opongan a la Escritura. La tesis

[104] Véase Roberto Farnetti, «Hobbes on Salvation», en Patricia Springborg (comp.), *The Cambridge Companion to Hobbes's* Leviathan.

de Hobbes es que «en el Estado cristiano se debe obediencia a los gobernantes soberanos en todas las cosas, tanto *espirituales* como *temporales*», y que «está fuera de controversia que el ciudadano cristiano debe asimismo igual obediencia en las cosas *temporales* a los gobernantes no cristianos; pero en las *espirituales*, esto es, en las que pertenecen al modo de honrar a Dios, se ha de obedecer a alguna *Iglesia* de *cristianos*» (XVIII.13). Sin embargo, no «se ha de resistir a los príncipes si no cabe obedecer», pues «esto contraviene el pacto civil». Lo que se ha de hacer es «ir a Cristo por el martirio». Hobbes agrega que «si a alguien esto le parece duro, es certísimo que no cree con todo el corazón que JESÚS ES EL CRISTO, *Hijo de Dios que vive* (pues en ese caso desearía disolverse y estar con Cristo), sino que quiere con una fe cristiana simulada eludir la obediencia al Estado a la que el pacto lo obliga».

Casi al finalizar la obra, Hobbes trata de mostrar que el asombro ante la posibilidad de que un solo artículo de fe sea necesario para la salvación, mientras que los demás pertenecen sólo a la obediencia, muy probablemente se deba a un examen superficial de lo que está en juego en lo que parecen ser cuestiones sobre dogmas de la fe. El título de la última sección del libro es revelador: «*la mayor parte de las doctrinas que hoy se discuten acerca de la religión tiene en vista el derecho de gobernar*». En este lugar Hobbes sostiene que si alguien se asombra ante semejante minimalismo religioso, dada la pluralidad de dogmas imperantes, «se admirará menos» si «considera que en muchas controversias la disputa es acerca de un reino humano, en algunas acerca del beneficio, en algunas acerca de la gloria del ingenio» (XVIII.14). La tesis de nuestro autor es que, en el fondo, los desacuerdos religiosos enmascaran disputas políticas: a menudo la religión es utilizada por razones políticas para satanizar a quien precisamente sólo está en desacuerdo con uno. A la discusión sobre los dogmas de la fe subyacen muchas veces «cuestiones en donde se trata del *poder*, del *lucro* o de la *preeminencia intelectual*» por las cuales muchos se ofenden y anatematizan mutuamente. Si bien «casi todos los dogmas» controversiales son considerados «*necesarios* para el ingreso en el reino de Dios», en realidad la controversia enmascara la criminalización de la opinión de los discordes mediante una condena por «contumacia» o la declaración de «infidelidad».

En efecto, «la cuestión de las *propiedades de la Iglesia* versa sobre el *derecho de gobierno*: una vez sabido qué es una *Iglesia* se sabe a la vez de quién es el gobierno sobre los cristianos». Otro tanto sucede «en lo que respecta a la cuestión de la *infalibilidad*; pues si el género humano creyera verdadera e internamente que existe alguien que no puede errar, éste estaría cierto de tener el gobierno temporal y espiritual sobre el universo del

género humano, a menos que él mismo no lo quisiese», así como «en lo que respecta al privilegio de interpretar las Escrituras», pues «cualquiera que esté en su sano juicio prestará obediencia simple en todo a aquel por cuyo arbitrio cree que ha de ser salvado o condenado».

Para Hobbes «la cuestión *del juez del matrimonio legítimo*» responde a la misma explicación, puesto que «aquel a quien corresponde ese juicio también corresponde el conocimiento de las causas acerca de la herencia y la sucesión de todos los bienes y derechos, no sólo de los hombres privados, sino también de los príncipes soberanos». No es de extrañar entonces que «en lo que respecta al *celibato de los eclesiásticos*» se aplique otro tanto «pues los célibes están menos ligados que los demás con el resto del Estado. Y además es una desventaja no despreciable que sea necesario que los príncipes o bien abandonen el sacerdocio [...], o bien no tengan un reino hereditario». Finalmente, se aplica lo mismo «en lo que respecta a la *canonización de los santos* –que los paganos llamaban *apoteosis*–, pues el que puede atraer a los súbditos ajenos con tal premio puede inducir a los ávidos de tal gloria a atreverse a cualquier cosa».

De ahí que Hobbes cierre su tratado sobre el ciudadano con un mensaje paulino de tolerancia que impida la descalificación del discorde: *El que come no desprecie al que no come y el que no come no juzgue al que come, porque Dios le acogió. Hay quien distingue un día de otro día y hay quien juzga iguales todos los días; cada uno proceda según su propio sentir* (Rm. 14, 3.6). Cabe recordar que la tolerancia hobbesiana gira alrededor del dogma minimalista según el cual «Jesús es el Cristo», cuya «facilidad» explica «cómo pudo el mismo san Pablo convertirse tan rápidamente de enemigo en doctor de los cristianos» (XVIII.8). De hecho, Hobbes sostendrá en el *Leviathan* que si bien la «controversia era grande entre san Pedro y san Pablo, (tal como podemos leer en Ga. 2, 11.), sin embargo no se expulsaron mutuamente de la Iglesia».[105] Si empleáramos la terminología rawlsiana imperante en la teoría política contemporánea, podríamos explicar la propuesta hobbesiana en términos de un consenso superpuesto que gira alrededor del dogma minimalista «Jesús es el Cristo», que a su vez contiene un «desacuerdo razonable» como el que tuvo lugar entre san Pedro y san Pablo, y de hecho depende de él.[106]

---

[105] Thomas Hobbes, *Leviathan* XLII, 25.

[106] Sobre el parecido estructural entre «Jesús es el Cristo» y los principios políticos en general véase Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, pp. 121-122. No podemos dejar de mencionar en este contexto el artículo pionero de Jorge Dotti, «El Hobbes de Schmitt», *Cuadernos de filosofía*, Buenos Aires, XX, 32, 1989, pp. 57-69.

Ahora bien, el esquema de inclusión y exclusión política que subyace al mensaje hobbesiano suena muy poco razonable, e incluso sospechoso a nuestros oídos. En efecto, con respecto a la inclusión, es altamente sugestivo que los ejemplos que sugiere Hobbes de desacuerdos razonables contenidos dentro del consenso superpuesto del dogma «Jesús es el Cristo» sean los de san Pedro y san Pablo, que a pesar de sus diferencias no parecen estar lo suficientemente lejos entre ellos como para servir de base a una teoría política incluyente. En realidad, Hobbes da la impresión de manipular o eliminar lisa y llanamente el conflicto. Y mucho más sugestiva es la exclusión, la cual deja afuera a quienes profesen otra religión que la cristiana –qué decir de los ateos: para nuestro paladar contemporáneo eso está bastante lejos de ser tolerante–.

Nuestras dudas sobre la razonabilidad del esquema hobbesiano de inclusión/exclusión política se acrecientan dramáticamente al considerar la preocupación que Samuel Sorbière –de quien se podría decir que era, a la sazón, un «liberal» en materia religiosa para los estándares de su época, dadas sus simpatías por el socinianismo y el arminianismo–[107] muestra en el preámbulo a su traducción de nuestra obra respecto del «escándalo» que las disputas entre cristianos dan «a los judíos y a los mahometanos, que se burlan de nuestras divisiones», cuando «deberían admirar nuestra buena inteligencia». No conformándose con dicha afirmación, Sorbière cita inmediatamente a continuación los versos que Hugo Grocio –otro reconocido defensor de la tolerancia religiosa– había compuesto en ocasión de la muerte de Jacobo Arminio (1611):

«¿qué estamos a punto de hacer [los cristianos]?
Elegida de entre todo el mundo esta parva grey, ¡ay! nos desgarramos horriblemente.
Una y otra vez nos escindimos discordes,
Mientras el Turco ríe y el Judío no se lamenta».[108]

Una vez que se perciben los límites del minimalismo religioso moderno es natural que se advierta una brecha insalvable, por lo menos con respecto

[107] Noel Malcolm (ed.), *The Correspondence of Thomas Hobbes*, vol. II, p. 894. Sorbière se convertiría luego al catolicismo (p. 896).

[108] Samuel Sorbière, «Avertissement du Traducteur», en Thomas Hobbes, *Le citoyen*, p. 362. El verso de Grocio, que no se refiere precisamente al barrio del Once, está citado en Jan-Paul Heering, *Hugo Grotius as Apologist for the Christian Religion. A Study of His Work* De veritate religionis christianae, trad. J. C. Grayson, Leiden, Brill, 2004, p. 66.

a nuestro tiempo, que a su vez provoca una marcada sensación de superioridad de la cultura política contemporánea con respecto a su antecesora. En efecto, mientras que esta última disfraza la más cruda e irrazonable exclusión con términos minimalistas, la primera se enorgullece precisamente de haber logrado erradicar semejantes racionalizaciones políticas. Después de todo, el esquema rawlsiano de consenso superpuesto y desacuerdo razonable imperante en estos días descansa sobre formas de inclusión y exclusión política que obedecen a estándares que ninguna persona razonable podrá negar.[109]

De hecho, hoy en día nos resulta muy difícil resistir la tentación de creer que los criterios de inclusión política pueden llegar a extenderse indefinidamente, al punto de que la exclusión política misma se convierta meramente en un hecho del pasado, sobre todo a partir de una consideración retrospectiva del proceso moderno de secularización. En efecto, en la actualidad nos parece que fue absolutamente natural dar el paso siguiente de agrandar el círculo de tal modo de incluir como interlocutores válidos a quienes profesaran al menos alguna religión con independencia de cuál fuera la misma; una vez hecho esto, también nos parece hoy evidente que luego se haya avanzado hacia la inclusión del ateísmo y que la exclusión sólo se refiera a quienes lisa y llanamente no quieren aceptar la razonabilidad del consenso superpuesto: darwinistas sociales, fundamentalistas, neo-nazis, esclavistas, etc.[110]

Sin embargo, un breve repaso de quienes ocuparon los lugares de exclusión a lo largo de la historia del pensamiento político podría darnos motivos para creer que la razonabilidad de la exclusión puede cambiar con los tiempos, si no es que la segunda constituye a la primera: el lugar ocupado por quienes hoy son excluidos fue ocupado otrora por los ateos, los herejes, los cismáticos, los judíos y los musulmanes.[111] Además, no pocas veces ha sucedido que quienes comienzan siendo interpelados como piratas, bandidos, fanáticos o fundamentalistas terminan convirtiéndose simplemente en defensores de causas políticas opuestas, y todo gracias al cambio de las circunstancias históricas.

En otras palabras, y por sorprendente que parezca, *de nobis fabula narratur*. El papel que cumple el dogma hobbesiano bien puede ser muy

---

[109] Véase John Rawls, *Political Liberalism*, p. 142.

[110] Véase Samuel Freeman, «Introduction», en S. Freeman (comp.), *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 40.

[111] Véase Richard Tuck, *The Rights of War and Peace*, Oxford, Oxford University Press, 1999, pp. 29-30, sobre los enemigos del humanismo cristiano.

similar estructuralmente al que gran parte de la teoría política contemporánea le atribuye a la idea de la «razón pública», con la diferencia de que la misma por momentos no suele advertir que es la exclusión de ciertas posiciones equivalentes a la propia la que probablemente permite la construcción de un consenso superpuesto y por lo tanto una esfera de desacuerdo o pluralismo razonable.[112]

Por lo tanto, a la constatación histórica de los vaivenes que experimenta el espacio ocupado por los excluidos parece subyacer cierta autonomía estructural del conflicto político ante la cual debemos estar alerta. Esta comprobación no sólo representa para la filosofía política el gran desafío de distinguir entre la demencia o la inmoralidad por un lado y la enemistad política por el otro, sino que a menudo convierte a dicha disciplina en una aventura tan fascinante como trágica.

---

[112] Es altamente sugestivo que los ejemplos que da Rawls de posiciones políticas contrarias y que conforman «un caso modelo de un consenso superpuesto» sean las diferencias entre las concepciones liberales de Kant, Mill y la propia (véase *Political Liberalism*, p. 145), las cuales guardan una relación similar a la que tenían san Pablo y san Pedro dentro de la propuesta hobbesiana: por grandes que parezcan desde adentro, en el fondo no son tan profundas desde afuera. Se trata de una señal de alerta que todo liberal que se precie de tal no puede dejar de tener en cuenta. Es digno de ser notado asimismo que Sharon Lloyd termina su muy interesante estudio del importante aunque a menudo menospreciado papel que cumplen los ideales en la argumentación política de Hobbes con una referencia a la relevancia de la filosofía política de Hobbes para alcanzar acuerdos razonables en sociedades en las cuales se verifica el hecho del pluralismo (véase *Ideals as Interests in Hobbes's* Leviathan, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, pp. 319-320, y sobre todo p. 383, en donde la referencia a Rawls es explícita). Sin embargo, Lloyd no parece tener en cuenta los límites de semejante acuerdo razonable.

Nota del traductor

La traducción española que contiene esta edición tiene al menos tres antecedentes: la obra de Andrée Cathrysse publicada en Caracas en 1966 por el Instituto de Estudios Políticos de la Universidad Central de Venezuela –reeditada por Enrique Lynch en su *Antología* de textos de Hobbes para Ediciones Península, Barcelona, 1987–, la obra de Carlos Mellizo publicada en Madrid en el año 2000 por Alianza Editorial, y finalmente la de Joaquín Rodríguez Feo publicada primero como parte de una edición bilingüe en Madrid por Debate y el CSIS en 1993 y luego por separado por la editorial Trotta en Madrid en 1999. Ciertamente, serán los lectores mismos quienes decidirán qué es lo que esta cuarta versión tiene para ofrecerles –*de nobis ipsis silemus*–, aunque no tanto. Quizá les sea útil saber que la presente edición reúne tres características que la distinguen de las demás: contiene un extenso prólogo, una serie de notas que van más allá de las usuales aclaraciones sobre personajes históricos mencionados en el cuerpo del texto, con los cuales –el traductor y prologuista supone– el lector promedio no está familiarizado, y finalmente un glosario con algunos conceptos y cuestiones claves del discurso político hobbesiano. Para nuestra traducción hemos utilizado la edición de William Molesworth, Thomas Hobbes, *Opera philosophica quae latine scripsit omnia*, Londres, 1839, vol. II, teniendo a la vista la edición de Howard Warrender de la versión latina, publicada por Oxford University Press en 1983. Sólo resta agregar: ¡Feliz de aquel que lee los *Elementos filosóficos. Del ciudadano* por primera vez y *bon appétit*!

Elementos filosóficos. Del ciudadano

**Al Excelentísimo William
Conde de Devonshire**[1]
Mi Honorabilísimo Señor

Excelentísimo Señor: *en el pueblo romano, inicuo con los reyes debido a la memoria de los Tarquinos y a la organización de su Estado, era una voz común, proferida por la boca del* censor Marco Catón,[2] *que todos los reyes eran del género de las bestias rapaces. Pero el pueblo romano mismo, que mediante* africanos, asiáticos, macedonios, aqueos *y otros ciudadanos suyos nombrados según las naciones expoliadas había saqueado casi todo el orbe de la tierra, ¿qué clase de bestia era? Por ello,* Poncio Telesino,[3] *no menos sabiamente que* Catón, *dijo estas palabras al pasar revista al ordenamiento de su ejército en la batalla de la* Puerta Colina *contra* Sila: *vociferaba que se había de arrasar y destruir a Roma misma, y añadía que nunca habrán de faltar* lobos *raptores de la libertad itálica si no se tala el bosque en el cual suelen refugiarse.*

Se ha dicho con razón que el hombre es un dios para el hombre *y también que* el hombre es un lobo para el hombre.[4] *Aquél, si comparamos a los conciudadanos entre sí; éste, si comparamos a los Estados entre sí. Allí,*

---

[1] William Cavendish, tercer conde de Devonshire. Al cumplir trece años, en 1631, su educación había sido confiada a Hobbes. El filósofo ya había trabajado para el abuelo, el primer conde de Devonshire, y había sido tutor del padre de William Cavendish, el segundo conde de Devonshire, quien «no sólo era mi Señor sino en verdad también un amigo» (Vita Tho. Hobbes, *Opera latina*, I, p. lxxxvii) y lo había acompañado en un viaje por Francia e Italia en 1614. En 1634 Hobbes acompañó al tercer conde de Devonshire en otro viaje por el continente.

[2] Marco Porcio Catón, el «Censor», 234-149 a.C., autor del célebre aforismo «se ha de destruir Cartago».

[3] Líder de los samnitas durante la guerra social en contra de la dominación de Italia por Roma (90-88 a.C.). Su avance fue detenido por Sila en la batalla de la Puerta Colina, 82 a.C. Hobbes toma casi literalmente la explicación de Velleius Paterculus, historiae Romanae II, 27, 2.

[4] La fuente probablemente sea un ensayo de Montaigne, *Les essais* III, 5, «Sur des vers de Virgile»: «el hombre para el hombre: o Dios, o lobo». La frase de Montaigne es en realidad una contaminación de dos sentencias latinas. La primera, *Homo homini deus, si suum officium sciat* («El hombre es el dios del hombre, si conoce su deber») es atribuida a Statius Caecilius y recogida por Símaco (Symmachus, Epistulae 114, 1) y después comentada por Erasmo en sus *Adagios*, nº 69; la segunda, *Lupus est homo homini* («El hombre es un lobo

por la justicia y la caridad, por las virtudes de la paz, se accede a la semejanza con Dios; aquí, debido a la depravación de los malos, incluso los buenos han de recurrir, si se quieren proteger, a las virtudes bélicas, la violencia y el engaño,[5] *es decir, a la rapacidad de las fieras. Aunque los hombres se objeten esto mutuamente como un convicio, al estimar por una costumbre innata sus acciones en las personas de los otros como en un espejo, la izquierda a la derecha, la derecha a la izquierda, el derecho natural que procede de la necesidad de la propia conservación no permite que esa rapacidad sea un vicio.*

Quizás otros podrán haberse admirado de que en Catón, *hombre de celebérrima sabiduría, se haya podido imponer a tal punto el odio por sobre el juicio, la pasión por sobre la razón, que lo que consideraba justo en su pueblo lo consideraba injusto si los reyes hacían lo mismo. Pero hace tiempo que soy de la opinión de que sin duda ni existió opinión egregia alguna que le pluguiese al pueblo, ni el vulgo ha podido reconocer una sabiduría mayor que la vulgar; puesto que o bien no la entiende o bien al entenderla la equipara a su propia sabiduría. No ha sido la razón, sino la magnitud, y a menudo aquel mismo lobo que mutuamente reprueban, la que ha encomendado a la historia los hechos y dichos célebres de los griegos y de los romanos; tal historia ha arrastrado por el curso de los siglos a todos los actores junto con las acciones públicas.*

La sabiduría verdadera no es otra cosa que el conocimiento de la verdad en toda materia. Pero como se deriva de la memoria de las cosas, suscitada mediante apelativos ciertos y definidos, no es obra de la mente aguda o del ímpetu repentino, sino de la recta razón, es decir, de la filosofía. Pues por medio de ésta se abre el camino desde la contemplación de las cosas singulares hacia los preceptos universales. Y la filosofía se divide en tantas ramas como géneros de cosas existen en los que la razón humana tiene lugar, aunque es llamada de manera diversa según la diversidad de las materias que son objeto de estudio. La que trata de las figuras es llamada geometría; *la del movimiento,* física; *la del derecho natural, filosofía* moral, *pero todas son filosofía: del mismo modo los mares que, en las costas individuales, son*

para el hombre») proviene de Plauto (Plautus, Asinaria 477) y también fue comentada por Erasmo en sus *Adagios*, nº 70.

[5] La tradición escolástica se oponía al uso del fraude y el dolo en la guerra. Véase, por ejemplo, el comentario de Francisco de Vitoria al texto de Tomás de Aquino (Thomae Aquinatis, Summa theologiae II-II, q. 40, [«De bello»]), en Heinz-Gerhard Justenhoven & Joachim Stüben (comps.), *Kann Krieg erlaubt sein? Eine Quellensammlung zur politischen Ethik der Spanischen Spätscholastik*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 2006, p. 102.

llamados aquí Británico, allá Atlántico, en otro lugar Índico, son todos sin embargo océano. Y de hecho los geómetras han administrado egregiamente su provincia. Toda ayuda que le toca en suerte a la vida humana a partir de la observación de los astros, de la descripción de la tierra, de la notación del tiempo, de las navegaciones de larga distancia; toda cosa bella en los edificios, fuerte en las fortalezas, admirable en las máquinas; finalmente, todo lo que distingue al tiempo de hoy de la antigua barbarie es casi todo beneficio de la geometría; pues lo que debemos a la física se lo debe la física a la geometría misma.

Si los filósofos morales hubieran desempeñado su función con la misma eficacia, no veo con qué habría podido contribuir más noblemente el esfuerzo humano a su propia felicidad en esta vida. Porque una vez conocida la razón de las acciones humanas con la misma certeza con la que se conoce la razón de las magnitudes en las figuras, estarían inertes la ambición y la avaricia, cuya potencia se apoya en las opiniones falsas del vulgo acerca de la justicia *y de la* injusticia, *y el género humano disfrutaría de una paz tan constante que no parecería que hubiera que luchar jamás (excepto por el lugar, al crecer la multitud de hombres).*

Ahora la guerra de las espadas y de las plumas es perpetua,[6] *no existe un conocimiento del derecho y de las leyes naturales mayor que el de antaño, ambas partes protegen su derecho con las opiniones de los filósofos (unos alaban y otros vituperan las mismas acciones), el mismo aprueba hoy lo que en otro tiempo condenaba y estima sus acciones de otro modo en los otros: he aquí signos manifestísimos de que lo que ha sido escrito por los filósofos morales en nada ha servido para el conocimiento de la verdad; ha placido no al iluminar la mente, sino al confirmar las opiniones, otrora temerariamente aceptadas, con una oratoria venusta y favorable a las pasiones. Por lo tanto, a esta parte de la filosofía le sucede lo mismo que a las vías públicas a las que todos ingresan, y van hacia adelante y hacia atrás: algunos deambulan a causa del placer, otros se pelean, pero no se siembra nada.*

Y la única razón de esta situación parece ser que ninguno de los que han tratado esta materia ha usado un principio provechoso para enseñar. Pues no puede el inicio del conocimiento ser tomado a nuestro arbitrio, como en un círculo. Surge al dudar, en las tinieblas mismas, cierto hilo de razón, por cuya guía se sale hacia la luz clarísima. Allí está el principio para enseñar, de allí se ha de traer la luz por el camino inverso para resolver las dudas. Por lo tanto, siempre que un escritor abandona aquel hilo por ignorancia o

---

[6] Véase «Prólogo» §1, n. 1.

lo rompe por el deseo, no describe en sus escritos los vestigios del conocimiento, sino los de sus errores.

En consecuencia, cuando dirigí mis pensamientos hacia la disquisición de la justicia natural, fui advertido por el nombre mismo de la justicia –que significa la voluntad constante de dar a cada uno su derecho– *que se había de investigar primero de dónde viene que alguien pueda decir que alguna cosa era* suya *antes que* ajena. *Como constaba que ello provenía no de la naturaleza, sino del acuerdo de los hombres (ya que lo que la naturaleza ha puesto a disposición de todos los hombres después lo distribuyeron), fui conducido de allí hacia otra cuestión, a saber, para el bien de quién y coaccionados por cuál necesidad, dado que todas las cosas eran de todos, quisieron que las cosas fueran propias de cada uno. Y veía que de la comunidad de las cosas se seguía necesariamente la guerra, y de allí todo género de calamidad, al disputarse los hombres el uso de las mismas por la fuerza; de esto huyen todos por naturaleza.*

Así es como di con dos postulados certísimos de la naturaleza humana: uno, el de la codicia natural, por la cual cada uno postula el uso de las cosas comunes para sí mismo; el otro, el de la razón natural, por la cual cada uno se esfuerza por evitar la muerte violenta como mal supremo de la naturaleza. A partir de estos principios me parece haber demostrado en este opúsculo, con evidentísima consecuencia, la necesidad de los pactos y de conservar la fe dada, y de allí los elementos de la virtud moral y los deberes civiles.

Lo que se ha añadido acerca del reino de Dios se ha hecho con el solo propósito de que no parezca que existe una contradicción entre los dictados de Dios por naturaleza y la ley de Dios transmitida en las Escrituras. También me he esforzado diligentemente durante todo el recorrido del discurso por no decir nada acerca de las leyes de nación alguna, esto es, para no acercarme a costas peligrosas, tanto debido a sus escollos como a sus tormentas presentes.

Cuánto trabajo y diligencia he empleado en mi investigación de la verdad, lo sé. Qué he logrado, lo ignoro; pues todos estimamos nuestras invenciones menos correctamente debido al amor propio. Y por eso ofrezco este pequeño libro a vuestra censura antes que a vuestro favor, porque tengo comprobado según certísimas experiencias que las opiniones que resultan favorables no lo son ni por la celebridad de los autores, ni por su novedad, ni por el ornato del estilo, sino por la firmeza de las razones.[7] *Si os agrada,*

[7] Hobbes culmina la epístola dedicatoria con el usual halago humanista a su patrón sin dejar de apelar al tópico de la antítesis *ratio-oratio*, la oposición entre su método científico-racional y la oratoria humanista.

esto es, si es enérgico, útil, si no es vulgar, solamente entonces, Excelentísimo Señor, mi protección y mi gloria, os lo consagro y dedico humildemente; si me hubiera equivocado, tendréis al menos un testimonio de mi gratitud, porque quise usar el ocio concedido por vuestra bondad para merecer vuestra gracia. Óptimo ciudadano, que Dios, el mejor y el más grande, os proteja en esta estación mortal y una vez finalizada la misma, aunque larguísima, os corone con la gloria de la ciudad celestial.

París, 1° de noviembre de 1641
De Su Excelencia
Muy humilde servidor
T. H.

Prefacio a los lectores

Aquellas cosas que, cuando se prometen, requieren en grado máximo una lectura atenta: la dignidad y la utilidad del asunto que se ha de tratar, el método correcto para tratarlo, una causa y propósito probos al escribirlo, y finalmente moderación del que escribe; estas cosas, lectores, desde este lugar os prometo[8] y ante vuestros ojos en cierto modo exhibo para que hayan de ser observadas perspicuamente. En este pequeño libro se describen los deberes de los hombres; primero como hombres, después como ciudadanos, finalmente como cristianos. En tales deberes están contenidos no sólo los elementos del derecho natural y de gentes, el origen y la fuerza de la justicia, sino también la esencia de la religión cristiana (en cuanto lo permitan los límites de mi plan).

Sin duda, los antiquísimos sabios consideraron (excepto en lo que respecta a la religión cristiana) que este género de doctrina, como si fuera cierto misterio bellísimo y sacrosanto del poder, no había que transmitirlo a la posteridad si no era decorado con versos o adumbrado con alegorías, para que no se contaminara con las disputas de los hombres privados. Mientras tanto, algunos filósofos contemplaban las figuras y los movimientos de las cosas para el beneficio del género humano; otros filósofos, sin perjudicarlo, contemplaban la naturaleza y las causas de las cosas. Pero se dice que en los tiempos que siguieron, Sócrates se enamoró el primero de esta ciencia civil que, sin ser conocida profundamente, se vislumbraba en cierto modo en el gobierno de la república como a través de una nube; y tanto la cultivó que, habiendo sido desdeñada y abandonada por él toda otra parte de la filosofía, juzgó a esta sola digna de su intelecto.

---

[8] El apóstrofe directo a los lectores, que aparece en el comienzo mismo del nuevo prefacio a la segunda edición, muestra que Hobbes abandona la postura de la primera edición expresada en la epístola dedicatoria, según la cual lo único que importaba en filosofía política era exclusivamente el poder y el peso de los argumentos, y no la posición defendida ni la novedad de la misma. Véase Quentin Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Thomas Hobbes*, pp. 376-377.

Después de él, Platón, Aristóteles, Cicerón y los demás filósofos griegos y romanos, finalmente no sólo los filósofos de todas las naciones, sino también los ociosos, han tratado de apoderarse o tratan de apoderarse de ella como si fuera fácil, como si se hubiera de cortejar sin esfuerzo alguno, expuesta al ingenio natural de cualquiera y prostituida por él. Y lo que hace principalmente a su dignidad es que aquellos que creen tenerla, o están en un lugar en el que creen que deberían tenerla, hasta tal punto se complacen vehementemente con su apariencia que soportan con serenidad que los estudiosos de las ciencias restantes sean tenidos por ingeniosos, doctos, eruditos, y que así se los llame; cualquier cosa excepto prudentes. Pues piensan que este nombre, debido a la preeminencia de la pericia civil, se les debe sólo a sí mismos. Por lo tanto, sea que la dignidad de las ciencias ha de ser estimada por la dignidad de aquellos que las practican, sea por el número de los que han escrito acerca de ellas, sea por el juicio de los hombres más sabios, ciertamente es la más digna de las ciencias la que pertenece a los príncipes y a los hombres ocupados en gobernar el género humano. Casi todos los hombres se deleitan incluso con una falsa apariencia de tal ciencia y en ella son versadas en mayor grado las mentes más excelentes de los filósofos.

Así, si consideramos los daños para el género humano que son consecuencia de su apariencia falsa y locuaz, observaremos acabadamente su utilidad una vez que se la enseñe como corresponde, esto es, se la derive de principios verdaderos mediante un nexo evidente. Pues si algún error se deslizara subrepticiamente en las cosas sobre las cuales especulamos en aras de ejercitar la mente, no sería dañoso ni resultaría pérdida alguna que no sea de tiempo. Pero en las que cada uno debe meditar en aras de vivir es necesario que se originen ofensas, luchas y muertes no sólo a partir del error sino también de la ignorancia.

En consecuencia, cuanto mayores sean estos daños, tanto mayor es la utilidad de una doctrina de los deberes bien enseñada. ¿A cuántos reyes, aun siendo hombres buenos, ha hecho matar este único error: que el súbdito puede, por derecho propio, matar al rey tirano? Este error: que el príncipe soberano puede ser despojado del reino debido a ciertas causas por ciertos hombres, ¿a cuántos hombres ha yugulado? ¿A cuántos hombres ha matado esta doctrina errónea: que los reyes soberanos no son superiores a la multitud,[9] sino sus ministros? Finalmente, ¿cuántas rebeliones

[9] Hobbes parece hacer referencia al principio conciliar, luego adoptado por los monarcómacos, según el cual «el rey es mayor al individuo pero menor que el conjunto» (*rex singulis*

ha causado la doctrina que enseña que pertenece a los hombres privados determinar si las órdenes de los reyes son justas o injustas y que estas órdenes pueden no sólo ser discutidas conforme a derecho sino que también deben serlo antes de que se cumplan? Además, en la filosofía moral comúnmente aceptada existen muchas otras doctrinas no menos peligrosas que no es necesario enumerar.

Pienso que aquellos antiguos previeron estas doctrinas y prefirieron que la ciencia de la justicia estuviera cubierta con fábulas antes que expuesta a las disputas. Pues antes de que empezaran a agitarse cuestiones de aquella clase los príncipes no postulaban la autoridad soberana, sino que la ejercían. Protegían su poder no por medio de argumentos sino de hecho por el castigo de los criminales y la defensa de los hombres probos. Los ciudadanos, por su parte, no medían la justicia por los discursos de los hombres privados sino por las leyes del Estado, y se mantenían en paz no por las disputas sino por la fuerza del gobierno. Es más, veneraban la autoridad soberana como a una divinidad visible, sea que residiera en un hombre o en un concejo.[10] En consecuencia, no se juntaban en absoluto como ahora con hombres ambiciosos y perdidos para subvertir el gobierno del Estado, ya que no podían imaginarse no querer que fuera conservada la misma cosa por la cual se conservaban ellos mismos; es decir, la simplicidad de aquellos tiempos no captaba tan docta estupidez. Y por eso existió la paz y una edad de oro, que no tuvo fin antes de que, una vez expulsado Saturno, se empezara a enseñar que era lícito tomar las armas en contra de los reyes.[11]

Todo esto, afirmo, no sólo lo vieron los antiguos, sino que parecen haberlo significado aptísimamente en una de sus fábulas. Pues dicen que Ixión, cuando estaba en un banquete invitado por Júpiter, se enamoró de Juno y la pretendió. En lugar de la diosa le fue ofrecida una nube formada con la apariencia de aquélla. De allí se generaron los centauros, de natu-

maior, universis minor). El adagio sin embargo sería de origen republicano, tal como lo sugiere la constatación ciceroniana sobre el poder de Cinna, Sila y César: «estos tres [...], una vez liberada la ciudad, pudieron más que el conjunto de la república [*universa res publica*]» (Cic. Phil. 5, 17).

[10] A lo largo de la presente traducción «concejo» traduce *concilium*. Si bien «consejo» también parece estar emparentado con la expresión latina, el mismo hace referencia a un cuerpo judicial o consultivo. En cambio, aunque «concejo» suele ser usado en referencia a los ayuntamientos municipales, también puede referirse de manera más general a una reunión o asamblea de personas.

[11] Véase Ovidius, metamorphoses 1, 89 ss.

raleza en parte humana y en parte equina, gente belicosa e inquieta;[12] y esto, cambiados los nombres, equivale a decir que, convocados a los concejos del Estado soberano, los hombres privados desearon someter a la Justicia, hermana y cónyuge del gobierno soberano, a su facultad de conocer, y que al abrazar su apariencia falsa e inane como una nube, generaron aquellos dogmas biformes de los filósofos morales, en parte correctos y de apariencia vistosa, en parte brutales y fieros, causa de todas las disputas y las muertes.

Por lo tanto, como tales opiniones se originan cotidianamente, si alguien disipara aquellas nubes y mostrara con las más firmes razones que no existen doctrinas auténticas acerca de lo justo y de lo injusto, de lo bueno y de lo malo, excepto las establecidas por las leyes en cada Estado, y que a nadie se le ha de preguntar si alguna acción ha de ser justa o injusta, buena o mala, excepto a quienes el Estado ha encomendado la interpretación de sus leyes, ése ciertamente mostrará no sólo el camino regio de la paz sino también las sendas opacas y tenebrosas de la sedición.

En lo atinente al método, he estimado que no es suficiente el solo orden del discurso, por conspicuo que éste sea, sino también que se había de empezar por la materia del Estado, para luego avanzar hacia su generación y forma, y el origen primero de la justicia. Pues se conoce aun mejor una cosa a partir de las cosas mismas de las que está constituida. Así como en un reloj automático o en otra máquina un poco más complicada no se puede conocer cuál es la función de cada parte y rueda a menos que se la disuelva y se examine separadamente la materia, la forma y el movimiento, así es necesario, al investigar el derecho del Estado y los deberes de los ciudadanos, no disolver de hecho el Estado, sino considerarlo como si estuviera disuelto, para que se entienda correctamente cuál es la naturaleza humana, en cuáles cosas es apta o inepta para componer el Estado y de qué modo deben disponerse entre sí aquellos hombres que quieren coligarse.[13]

Por lo tanto, en virtud de tal método, establezco en primer lugar como principio conocido por todos a partir de la experiencia (ya que además no hay nadie que no lo admita): las mentes de los hombres son por naturaleza de tal clase que, a menos que sean compelidos por el miedo de algún poder común, desconfiarán el uno del otro y se temerán mutuamente; y que

---

[12] Véase Pindar, Pythien 2, 21 ss.

[13] Sobre la metáfora metodológica del reloj, véase Tom Sorell, *Hobbes*, Londres, Routledge, 1986, pp. 18-22.

como cada uno puede con derecho precaverse con sus propias fuerzas, entonces lo querrá hacer necesariamente.

Quizá se me objete que algunos niegan esto último. En verdad, así es: muchos lo niegan. En efecto, ¿acaso no me contradigo cuando digo que las mismas personas afirman y niegan lo mismo? Pero no me contradigo en absoluto, sino que lo hacen quienes confiesan con sus acciones lo mismo que niegan con el discurso. Vemos que todos los Estados, aunque tengan paz con sus vecinos, protegen sin embargo sus fronteras con guarniciones de soldados, las ciudades con murallas, puertas y guardias. ¿Para qué sería esto, si no temieran nada de sus vecinos? También vemos que en los Estados mismos, donde existen leyes y penas establecidas contra los malhechores, los ciudadanos individuales no viajan empero sin un arma para su defensa, ni se van a dormir sin haber cerrado las puertas para protegerse de los conciudadanos, y también las arcas y las cajas por temor a los domésticos. ¿Pueden los hombres significar más abiertamente que cada uno desconfía de los demás? Y puesto que todos actúan así, tanto los Estados como los hombres confiesan su miedo y desconfianza mutua. Pero al disputar lo niegan, esto es, en el afán de contradecir a los otros se contradicen a ellos mismos.

Además, algunos han objetado que, una vez admitido este principio, se sigue inmediatamente no sólo que todos los hombres son malos (lo cual quizás, aunque sea duro, se ha de conceder, dado que parecen decirlo claramente las Sagradas Escrituras), sino también (lo cual no puede ser concedido sin impiedad) que son malos por naturaleza. Pero de este principio no se sigue que los hombres son malos por naturaleza. En efecto, dado que no podemos reconocer a los buenos entre los malos,[14] aun cuando los malos fueran menos que los buenos, también a los buenos y a los modestos les pesa perpetuamente la necesidad de desconfiar, precaverse, antici-

[14] Véase XVII.5. Hobbes aquí sugiere su adhesión a la doctrina del doble efecto, según la cual se puede realizar una acción dañosa siempre y cuando el daño sea el efecto de un acto previsto pero colateral o no querido, así como los neo-escolásticos Melchor Cano y Luis de Molina, entre otros, en sus comentarios a Summ. theol. II-II q. 40, contemplaban la licitud de matar inocentes en el caso de que estuvieran mezclados con los que sí fueran un blanco legítimo. En la jerga se sostenía que tal daño era cometido accidentalmente (*per accidens*), esto es, de manera no querida. El ejemplo que da Luis de Molina es el de remeros cristianos mezclados con los turcos en las embarcaciones de estos últimos. Véase Heinz-Gerhard Justenhoven & Joachim Stüben (comps.), *Kann Krieg erlaubt sein?*, pp. 160, 308. Sobre el doble efecto en Hobbes, véase Georg Geismann y Karlfriedrich Herb, *Hobbes über die Freiheit*, pp. 112-14.

par, subyugar y defenderse de cualquier modo.[15] Pero menos aun se sigue que los que son malos son así por naturaleza. Pues aunque por naturaleza, esto es, desde su nacimiento, por el hecho de que nacen animales, tienen la característica de desear inmediatamente todo lo que les place y hacer cuanto puedan para huir por miedo de los males que penden sobre ellos o para repelerlos con ira, no suelen ser considerados malos a causa de ello. En efecto, las pasiones de la mente que provienen de la naturaleza animal no son malas ellas mismas, sino que a veces son malas las acciones que de allí provienen; a saber, cuando son dañosas y en contra del deber.

Los infantes, si no les das todo lo que desean, lloran y se irritan, incluso golpean a sus padres, y que así lo hagan les viene de la naturaleza; no obstante, están libres de culpa y no son malos. En primer lugar, porque no pueden dañar; en segundo lugar, porque al carecer del uso de la razón están exentos de todos los deberes. Si, una vez adquiridas las fuerzas con las cuales pueden dañar, prosiguen haciendo lo mismo en la edad adulta, entonces en verdad empiezan a ser y a ser llamados malos. De manera que el hombre malo es casi lo mismo que un púber robusto, o un hombre con una mente pueril, y la malicia es lo mismo que un defecto de la razón en la edad en que por naturaleza les suele suceder a los hombres que aquélla está gobernada por la disciplina y por la experiencia de los daños. Por lo tanto, a menos que digamos que los hombres son malos por naturaleza porque no tienen por naturaleza disciplina y uso de razón, se ha de admitir que los hombres pueden tener por naturaleza codicia, miedo, ira y demás pasiones animales, sin que por eso la naturaleza los haya hecho malos.

En consecuencia, una vez asentado inamoviblemente el fundamento que he echado, muestro en primer lugar que la condición de los hombres fuera de la sociedad civil (la condición que es lícito llamar estado de naturaleza)[16] no es otra que la guerra de todos contra todos, y en ella existe para todos

---

[15] Nótese el parecido de la interacción en el estado de naturaleza hobbesiano con la descripción que hace Tito Livio de la reacción de la plebe ante los ataques de los jóvenes patricios en los primeros años de la República (Livius, ab urbe condita 3, 65).

[16] Grocio ciertamente da una idea similar a la hobbesiana en *De jure belli ac pacis* II, 7, 27, al referirse al «estado natural en el cual no existía la jurisdicción». Sobre la idea de un estado de naturaleza primevo como «punto de partida para argumentos sobre la ordenación correcta de la sociedad», véase Brian Tierney, *The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law, 1150-1625*, Atlanta GA, Scholars Press, 1997, p. 133. Hasso Höpfl, *Jesuit Political Thought*, p. 258, explica que si bien Tomás de Aquino hace referencia al paraíso y a la caída como dos estados de la naturaleza humana (*status humanae naturae*) en términos de perfección y corrupción respectivamente, la expresión «estado de naturaleza» (*status naturae*) no se encuentra en su obra.

un derecho a todo. Luego, en el instante en que comprenden aquella miseria, todos los hombres quieren salir de ese mísero y odioso estado por necesidad de su naturaleza. Y eso no se puede hacer si no ceden su derecho a todo mediante pactos. Además, explico y confirmo cuál es la naturaleza de los pactos, de qué modo deben ser transferidos los derechos de uno a otro para que se originen pactos válidos; también qué derechos y a quiénes han de ser concedidos necesariamente para establecer la paz, esto es, cuáles son los dictámenes de la razón que pueden propiamente ser llamados leyes naturales. Todo esto está en la parte del libro titulada «Libertad».

Una vez establecido esto, muestro qué es el Estado y el poder soberano del Estado, de cuántas clases es y de qué modo se origina; y qué derechos han de ser transferidos necesariamente por cada uno de los hombres que han de constituir el Estado al gobernante soberano, sea éste un hombre o una asamblea de hombres, de tal modo que a menos que sean transferidos no se origina Estado alguno y permanece el derecho de todos a todo, es decir, el derecho de guerra. Luego distingo las diversas especies de gobierno: monarquía, aristocracia, democracia, dominio paterno y despótico; enseño de qué modo se constituyen y comparo las ventajas y desventajas de cada uno de ellos entre sí. Además, expongo qué cosas destruyen al Estado y cuáles son los deberes del que administra el poder soberano. Finalmente, explico la naturaleza de la ley y del pecado, y distingo la ley del consejo, del pacto y del derecho. Todas estas consideraciones están contenidas bajo el título de «Poder».

En la última parte, que se titula «Religión», para que aquel derecho que los gobernantes soberanos tienen sobre los ciudadanos no parezca estar en pugna con las Sagradas Escrituras, derecho que en las consideraciones precedentes he confirmado con razones, muestro en primer lugar que aquél no está en pugna con el derecho divino en la medida en que Dios gobierna a los gobernantes por naturaleza, es decir, por los dictámenes de la razón natural. En segundo lugar, muestro que el mismo derecho no está en pugna con el derecho divino en lo relativo al gobierno peculiar que Dios tiene sobre los judíos mediante el antiguo pacto de la circuncisión. En tercer lugar, que el mismo derecho no está en pugna con el derecho divino, en cuanto que Dios gobierna a los cristianos por el pacto bautismal, y por eso aquel derecho de los gobernantes soberanos, o derecho del Estado, no está en pugna con la religión en absoluto.

Finalmente, muestro qué deberes se requieren necesariamente para ingresar en el reino de los cielos; y a partir de éstos demuestro y concluyo que la obediencia, que, he afirmado, cada uno de los ciudadanos cristianos

debe a su príncipe cristiano no puede estar en pugna con la religión cristiana a partir de los testimonios de las Sagradas Escrituras, según la evidentísima interpretación aceptada por todos.

Ya habéis visto el método, oíd ahora la causa y el propósito de escribir este libro. Me dedicaba a la filosofía por gusto, congregaba sus primeros elementos en todos los géneros y los escribía paulatinamente distribuidos en tres secciones: la primera trataba del cuerpo y de sus propiedades generales; la segunda, del hombre en particular y de sus facultades y pasiones; la tercera, del ciudadano y de los deberes del ciudadano. Y por eso la primera sección contiene la filosofía primera y algunos elementos de física. En esa sección se computaban los conceptos de tiempo, lugar, causa, potencia, relación, proporción, cantidad, figura y movimiento. La segunda se ocupaba de la imaginación, la memoria, el raciocinio, el apetito, la voluntad, el bien, el mal, lo honesto y lo torpe, y otros conceptos de su género. De qué trata la tercera ya se ha dicho antes.

Mientras completaba, ordenaba y escribía lenta y escrupulosamente (pues no diserto, sino computo)[17] sucedió entretanto que mi patria, algunos años antes de que estallara la guerra civil, hervía con cuestiones acerca del derecho de gobierno y de la obediencia debida de los ciudadanos, precursoras de la guerra que se acercaba. Esto fue la causa de que, una vez dilatadas las otras partes, apresurara y terminara esta tercera. Y por eso sucedió que la parte que estaba última en el orden apareciera sin embargo primera en el tiempo; sobre todo debido a que no veía que necesitara las secciones precedentes, siendo que esta primera sección se apoya en principios propios conocidos por la experiencia.

Lo hice, sin embargo, no con el propósito de ser loado (aunque si lo hubiera hecho podría utilizar esta excusa: que a menos que amen la loa son pocos los que hacen lo que es loable), sino en aras de vosotros, lectores, de quienes esperaba que cuando tuvierais conocida y estudiada a fondo la doctrina que presento, prefirierais soportar serenamente algunas desventajas en los asuntos privados –puesto que las cosas humanas no pueden existir sin desventajas–[18] antes que turbar el estado de la república. También esperaba que, al medir la justicia de las cosas que pensáis hacer no según el discurso o consejo de los privados sino según las leyes del Estado, ya no tolerarais más que los hombres ambiciosos abusaran de vuestra sangre para beneficio de su poder. También esperaba que vosotros

---

[17] Véase «Prólogo» §4.

[18] Sobre este principio estoico, véase VI.13, n.

mismos considerarais preferible disfrutar del estado presente, aunque no óptimo, antes que, una vez provocada la guerra, con vosotros muertos o consumidos por la edad, otros hombres en otro siglo tuvieran un estado suficientemente reformado.

Además, esperaba que a los que no quieren ser súbditos de los magistrados civiles y quieren estar exentos de las cargas públicas, pero sin embargo piden estar en el Estado y estar protegidos por él de la fuerza y de las injurias, los considerarais no como ciudadanos sino como enemigos y espías, y que no aceptarais temerariamente todo lo que aquellos os proponen, sea en público o en secreto, como la palabra de Dios. Lo diré más abiertamente. Si algún predicador, confesor o casuista dijera que es conforme a la palabra de Dios la doctrina según la cual el gobernante soberano, es más, cualquier hombre, puede ser matado por un ciudadano conforme a derecho sin la orden del gobernante soberano, o que puede iniciarse conforme a derecho una rebelión, conjura o cualquier alianza de ciudadanos en contra del Estado, no le creáis sino denunciad su nombre. El que aprueba esto también estimará que es probo mi propósito al escribir.

Finalmente, a lo largo de todo mi discurso me he propuesto conservar las siguientes reglas. En primer lugar, que nada determinaría sobre la justicia de acción particular alguna, sino que dejaría que se determine por las leyes. Luego, que no disertaría en especial acerca de ninguna de las leyes de Estado alguno, es decir, que no diría cuáles son sino qué son las leyes. En tercer lugar, que no daría la impresión de estimar que de parte de los ciudadanos se le debe al Estado aristocrático o democrático una obediencia menor que al monárquico. Pues aunque me haya esforzado en el capítulo décimo por persuadir mediante algunos argumentos que la monarquía es más ventajosa que las otras especies de gobierno (confieso que en este libro es la única cosa que no ha sido demostrada sino propuesta como probable),[19] digo expresamente y por doquier que a todo Estado se le ha de atribuir igual autoridad soberana. En cuarto lugar, que no disputaría nada en parte alguna acerca de las doctrinas de los teólogos, excepto acerca de aquellas que suprimen la obediencia de los ciudadanos y debilitan el gobierno del Estado. Finalmente, que no publicaría, por prudencia, nada que no fuera necesario publicar. Por ello no he querido que lo que había escrito fuera inmediatamente de uso público, y procuré que se distribuyeran a los amigos unos pocos ejemplares impresos privadamente, de modo que, una vez

---

[19] Véase X.3.

exploradas las opiniones de los otros, si alguna les hubiera parecido errónea, dura u oscura, yo la habría enmendado, molificado o explicado.

Pero me he encontrado con estos reproches acérrimamente hechos: que habría hecho el poder civil inmoderado, pero por parte de los eclesiásticos; que habría quitado la libertad de conciencia, pero por parte de los sectarios; que habría eximido a los gobernantes soberanos de las leyes civiles, pero por parte de los legistas. Y por ende estos reproches, como son de los que actúan en causa propia, no me impresionaron mayormente, sino sólo para amarrar los nudos más fuertemente.

En aras de los demás que dudaron acerca de los principios mismos, a saber: la naturaleza del hombre, el derecho de naturaleza, la naturaleza de los pactos y la generación del Estado, puesto que al reprochar han seguido no a sus pasiones sino a su juicio genuino, en algunos lugares he añadido anotaciones que, juzgué, pueden satisfacer a los que disienten. Finalmente, me he esforzado diligentemente en todas partes para no ofender a ninguno, excepto a aquellos cuyos proyectos están en pugna con este libro y a aquellos cuyo ánimo suele ser ofendido por toda disensión de opiniones.

Por lo tanto, lectores, si encontraseis algunas cosas o bien menos ciertas o bien dichas más acremente de lo que era necesario, os ruego y solicito que os dignéis a soportarlas serenamente, ya que han sido dichas no por parcialidad sino en persecución de la paz y por alguien a quien es justo perdonarle algo debido a un justo dolor por la presente calamidad de su patria.

Pierre Gassendi
Al doctísimo y amiguísimo
Samuel Sorbière

Recibí la epístola que me dedicaste pronto a hacerte a la mar en Calais. No era necesario excusarte por no haberme despedido en persona; pues nuestro preclaro Martel[20] explicó suficientemente cuán imprevista había sido la ocasión de tu partida y cómo sin embargo me habías buscado, a pesar de que no estaba en casa. Pero lo que añades, que antes de que tú partieras pudiste extraer del eximio Hobbes un ejemplar del libro *Del ciudadano* (al cual él mismo añadió con su propia mano notas marginales), para procurar que, cuando tú llegaras adonde deseo que estés incólume, se publique nuevamente, eso me deleitó sobremanera. Evidentemente se imprimieron tan pocos ejemplares del libro que en lugar de satisfacer la sed por él la hicieron mayor, ya que veo un sinnúmero de personas que lo buscan ardientemente, pero en vano. El libro ciertamente no es vulgar y es digno de ser manejado por todos los que aprecian las cosas más elevadas; y (si separamos lo atinente a la religión, en la cual somos ἑτερόδοξοι [heteródoxoi: de opinión divergente]) no conozco un escritor que escrute el argumento más profundamente que él. ¡Ojalá en verdad hayas extraído también las otras cosas que quizás ha tratado! Una vez llevadas las mismas a la luz habrías beatificado sumamente a toda la nación de los que filosofan sólidamente; pues no he conocido a nadie que esté más libre de prejuicios al filosofar y que inspeccione más profundamente cualquiera de las cosas que ha discutido a fondo. Pero tú conoces suficientemente al hombre y sería en vano si añadiera algo más en su recomendación. Adiós, y saluda a los óptimos amigos, principalmente a de Courcelles, Heereboord, Born y a los demás.[21]

En París, 28 de abril de 1646

[20] Según Howard Warrender (*De Cive. The Latin Version*, p. 297, n. 1) se trata probablemente de Thomas de Martel, miembro del círculo de Mersenne y amigo de Hobbes.

[21] Étienne de Courcelles (1586-1659), protestante francés, se convirtió en ministro arminiano en Amsterdam y fue traductor de Descartes y de Comenio. Adrian Heereboord (1614-1659) fue profesor de filosofía en la Universidad de Leiden. Henry Born (1617-1675) estudió filosofía en Utrecht y fue por un tiempo un admirador ferviente de Gassendi.

Marin Mersenne
Al Eruditísimo Doctor en Medicina
Samuel Sorbière

He oído, doctísimo Sorbière, que te has llevado a La Haya como compañero de viaje aquella obra egregia *Del ciudadano* del incomparable Hobbes: es éste un ingente tesoro literario, aumentado con nuevos pensamientos, que, al resolver algunas dificultades, ha allanado el camino. Procura por lo tanto que algún tipógrafo egregio publique, aumentado y ornamentado con gemas, aquel libro áureo, y no permitas que sea deseado por nosotros más tiempo. Pero también urge al autor con todas tus fuerzas, de modo que no encierre inmediatamente después en un arca (lo cual sería fatal para nosotros) todo el cuerpo filosófico que comprime con la mente y explica con la pluma, y acabe por compelernos a apelar a la autoridad real para que forcemos su odiosa arca. ¡Cuánto placer te llevaremos, cuando veas que aquella noble filosofía está no menos demostrada que los *Elementos* de Euclides! ¡Con cuánto gusto renunciarás a aquella epoché [suspensión del juicio] tuya y a las frioleras de los escépticos, cuando seas compelido a confesar que la doctrina filosófica está apoyada en bases firmísimas! Adiós. Querría que cuando veas a Rivet,[22] y al admirable Huygens,[23] los saludes mil veces en mi nombre, y que me creas que te recuerdo y estoy a tu servicio.

En Orléans, 25 de abril de 1646

---

[22] André Rivet (1573-1651), ministro protestante, luego profesor de teología en la universidad de Leiden, tutor del príncipe Guillermo de Orange y finalmente rector de la universidad de Breda.

[23] Constantine Huygens (1596-1687), secretario de Federico Enrique, príncipe de Orange (1625-1647), nombrado caballero por Jacobo I en 1622. Diplomático y poeta, estuvo en contacto con muchos eruditos europeos, incluyendo a Descartes.

Libertad

Capítulo I

Del estado del hombre fuera de la sociedad civil

1. Introducción. 2. El inicio de la sociedad civil *reside en el miedo mutuo. 3. Los hombres son iguales entre sí por naturaleza. 4. De dónde nace la voluntad de dañarse mutuamente. 5. Discordia por la comparación de los intelectos. 6. Por el apetito de muchos hacia la misma cosa. 7. Definición de* derecho. *8. El derecho al fin da ineludiblemente derecho a los medios necesarios. 9. Por derecho natural, cada uno es juez de los medios para su conservación. 10. Por* derecho natural *todo es de todos. 11. El derecho a todo es inútil.12. El estado de los hombres fuera de la sociedad* es la guerra. *Definiciones de* guerra y paz. *13. La guerra es adversa a la conservación de los hombres. 14. Por derecho natural es lícito que cada uno compela a otro que esté en su poder a que dé caución de obediencia futura. 15.* La naturaleza *dicta que se ha de buscar la paz.*

1. Las facultades de la naturaleza humana pueden ser reducidas a cuatro géneros: fuerza corporal, experiencia, razón y pasión. Tomando de éstas el inicio de la doctrina que sigue, diremos: en primer lugar, qué inclinaciones tienen respecto de los demás los hombres dotados de esas facultades; si, y por qué facultad, nacen aptos para la sociedad y para conservarse frente a la violencia mutua; luego mostraremos qué resolución se ha de tomar inevitablemente con respecto a ese asunto y cuáles son las condiciones de la sociedad o paz humana, esto es, cambiando sólo el nombre, cuáles son las *leyes* fundamentales *de la naturaleza.*

2. La mayor parte de los que han escrito sobre los asuntos públicos[24] supone, pretende o postula que el hombre es un animal (*) que ha nacido apto para la sociedad. Los griegos dicen ζῷον πολιτικόν [zôon politikón: animal político] y sobre ese fundamento construyen la doctrina civil, como si para conservar la paz y el gobierno de todo el género humano ninguna otra cosa fuera necesaria salvo que los hombres se pusiesen de acuerdo sobre ciertos pactos y condiciones, a los que llaman entonces leyes. Este axioma, aunque aceptado por muchos, es falso, y el error proviene de una contemplación muy superficial de la naturaleza humana.

---

[24] Nótese que también se podría traducir como «sobre las repúblicas»: *rebus publicis.*

En efecto, quienes examinen detenidamente las causas por las cuales los hombres se congregan y gozan de la compañía mutua fácilmente constatarán que esto sucede no porque no pueda suceder de otro modo por naturaleza, sino por accidente.[25] Pues si el hombre amara al hombre naturalmente, es decir, en cuanto hombre, no se podría dar razón alguna de por qué cada uno no ama por igual a cualquier otro, ya que el otro es igualmente un hombre; o de por qué todo hombre frecuenta preferentemente a aquellos cuya compañía le confiere honor y utilidad a él mismo más que a otro. Por lo tanto, por naturaleza no buscamos compañeros sino el honor y la ventaja que nos puedan ofrecer; deseamos primariamente éstos, aquéllos secundariamente. Con qué propósito se congregan los hombres se conoce a partir de aquello que hacen una vez congregados. Si se reúnen a causa del comercio, cada uno se preocupa no por el compañero sino por sus propios asuntos; si es a causa de un cargo, nace cierta amistad forense, que tiene más de miedo mutuo que de amor, de donde alguna vez puede nacer una facción pero nunca benevolencia; si es a causa del entretenimiento y de la diversión, cada uno suele complacerse sobre todo en aquellas cosas que le provocan risa, por lo cual puede (tal es la naturaleza del ridículo) quedarse él mismo con una idea superior de sí por comparación con el defecto y la debilidad ajenos. Incluso si la relación es inocua o inofensiva, es manifiesto que los hombres no se deleitan más por la compañía que por su propia gloria. Además, en reuniones de este tipo se ofende por lo general a los ausentes; toda su vida, sus dichos y sus hechos son examinados, juzgados, condenados y expuestos al escarnio. Ni se salvan los mismos participantes de la reunión, que sufren el mismo trato apenas salen de ella. Y por eso no era absurdo el plan de aquel que solía retirarse último del lugar de la conversación. De hecho, éstas son las verdaderas delicias de la sociedad a las que nos lleva la naturaleza, es decir, las pasiones ínsitas a todo ser animado, hasta que por el efecto de la experiencia dañosa o el buen precepto (aunque en muchos esto nunca sucede) la memoria del pasado refrena el deseo presente. Sin estas delicias es frío y seco el discurso de muchos de los más elocuentes hombres en esta materia. Si sucede que los asistentes cuentan historias, cuando uno de ellos cuenta alguna sobre sí mismo, todos los demás también se ponen

[25] Nos permitimos un poco más de publicidad no tradicional: sobre Hobbes y el naturalismo político aristotélico quizás le sea útil al lector consultar nuestros *Political Authority and Obligation in Aristotle*, pp. 67-86, y «Hobbes y el naturalismo político en Aristóteles», en *Deus mortalis*, I, 2002, pp. 27-54.

afanosamente a hablar de sí mismos; si uno narra algo milagroso, los demás refieren milagros si los tienen; si no los tienen, los inventan. Finalmente, para hablar de aquellos que pretenden saber más que los demás, si se congregan a causa de la filosofía, hay tantos asistentes como hombres que enseñan a los demás; sin duda tantos como hombres que quieren ser tenidos por maestros. Además, no sólo los compañeros no se aman mutuamente, como en los otros casos, sino que se persiguen con odio. Es muy claro a partir de la experiencia de todos los que consideran las cosas humanas un poco más atentamente que toda reunión espontánea tiene como causa la necesidad mutua o la obtención de gloria. Y por eso los que se reúnen buscan obtener o bien alguna ventaja o bien aquel εὐδοκιμεῖν [eudokimeîn], estima y honor entre sus compañeros. Lo mismo también puede ser colegido por la razón a partir de las definiciones mismas de *voluntad, bien, honor y utilidad*. En efecto, dado que las sociedades se originan voluntariamente, en toda sociedad se busca el objeto de la voluntad, esto es, aquello que a cada uno de los que se reúnen le parece bueno para sí mismo. Ahora bien, todo lo que parece bueno es agradable y pertenece a los órganos del cuerpo o a la mente. Pero todo placer de la mente es o bien la gloria (u opinar bien de uno mismo) o bien se refiere en última instancia a la gloria; los otros placeres son sensuales o conducentes a lo sensual y pueden ser comprendidos bajo el nombre de *ventajas*. Por lo tanto, toda sociedad se origina o bien a causa del provecho o bien de la gloria, esto es, por amor a sí mismo, no por amor a los compañeros. Sin embargo, ninguna sociedad en la que se ingresa para obtener gloria puede ser de muchos hombres ni durar mucho tiempo: la glorificación, como el honor, si la tienen todos, no la tiene nadie, ya que depende de la comparación y la preeminencia; y de la sociedad con otro no le llega a uno ninguna ayuda que le dé una causa para glorificarse, pues uno es tanto como pueda valerse por sí mismo sin la ayuda de los demás. Por otra parte, aunque las ventajas de esta vida pueden aumentarse por la ayuda mutua, pueden alcanzarse mucho mejor mediante el dominio que mediante la asociación con los demás. No hay duda de que, si no existiera el miedo, los hombres serían llevados más ávidamente por su naturaleza hacia la dominación que a la sociedad. Se ha de establecer, por ende, que el origen de las sociedades más grandes y más duraderas no proviene de la mutua benevolencia de los hombres sino del mutuo (**) miedo.

(*) *Dado que, según vemos, la sociedad entre los hombres ya está realmente constituida, que nadie vive fuera de la sociedad, que todos desean la compañía y el diálogo con el otro, puede parecer en cierto modo*

una estupidez asombrosa oponer a los lectores en el comienzo mismo de una doctrina civil un obstáculo de este tipo: el hombre no nace apto para la sociedad. *Por lo tanto, digamos lo siguiente a modo de explicación. Es verdad que la soledad perpetua le es molesta al hombre por naturaleza, o en la medida en que es hombre, es decir, a partir de su nacimiento, pues los infantes requieren de la ayuda de otros para vivir y los adultos para vivir bien. En consecuencia, no niego que los hombres, compelidos por la naturaleza, desean la compañía de los otros. Sin embargo, las sociedades civiles no son meras congregaciones, sino alianzas, para cuya institución son necesarias promesas y pactos. La fuerza de las promesas y los pactos es ignorada por los infantes y los indoctos; también ignoran su utilidad quienes no tienen experiencia de los daños que provienen de la falta de sociedad; de lo cual resulta que mientras que aquéllos no pueden entrar en ella porque no entienden qué es la sociedad, éstos no se preocupan porque ignoran sus ventajas. Es por lo tanto manifiesto que todos los hombres (dado que nacen infantes) han nacido ineptos para la sociedad: incluso muchos (quizás la mayoría) permanecen ineptos toda la vida, sea por enfermedad de la mente o por falta de educación. Sin embargo, la naturaleza humana es propia tanto de los infantes como de los adultos. Por consiguiente, el hombre es apto para la sociedad no por naturaleza sino mediante la educación. Además, incluso si el hombre hubiera nacido en tal condición de desear la sociedad, no se sigue que habría nacido idóneo para formar parte de ella. Una cosa es desear, otra ser capaz. Pues desean la sociedad aquellos que sin embargo no se dignan a aceptar por soberbia condiciones justas sin las cuales no puede existir la sociedad.*

(**) *Se ha objetado que los hombres están tan lejos de poder unirse en sociedad civil por miedo, que si se hubieran temido mutuamente no habrían ni siquiera podido tolerar la mirada mutua. Opino que los que objetan esto suponen que temer no es otra cosa que estar atemorizado. Por esa palabra yo entiendo la previsión del mal futuro. Juzgo que no sólo la fuga es propia de los que temen sino también desconfiar, sospechar, precaver, prever para no temer. Los que van a dormir cierran las puertas, el que hace un viaje está armado porque teme a los ladrones. Los Estados suelen proteger sus fronteras con guarniciones, las ciudades con murallas, por miedo a los Estados vecinos. Incluso los ejércitos más fuertes y preparados para la batalla tienen a veces, temerosos cada uno de la fuerza del otro y para no ser vencidos, parlamentos de paz. Es por el miedo que los hombres se precaven, incluso por medio de la fuga y de los escondites, si piensan que no pueden precaverse de otro modo. En verdad, a menudo*

emplean armas e instrumentos de defensa que hacen que pasen audaces a la ofensiva y puedan conocer la disposición de los otros. Entonces el Estado suele nacer de la victoria, si luchan; del acuerdo, si consienten.

3. La causa del miedo mutuo reside en parte en la igualdad natural de los hombres, en parte en la voluntad de hacerse daño mutuamente. De esto surge que no podemos esperar la seguridad de los otros ni tampoco valernos por nosotros mismos. Si observamos pues a los hombres maduros y advertimos cuán frágil es la complexión del cuerpo humano (que al decaer arrastra con él toda la fuerza, robustez y sabiduría del ser humano) y cuán fácil es para el más débil matar al más robusto, no existe razón por la que un hombre, al confiar en sus fuerzas, se considere por naturaleza superior a los demás. Son iguales los que pueden hacer cosas iguales unos contra otros. Y los que pueden hacer las mayores cosas, sin duda matar, pueden hacer las mismas cosas. Por lo tanto, todos los hombres son iguales entre sí por naturaleza. La desigualdad que existe ahora fue introducida por la ley civil.

4. La voluntad de dañar está en todos en el estado de naturaleza, pero no por la misma razón, ni se ha de culpar de la misma manera. Pues mientras un hombre, según la igualdad natural, permite a los demás todo lo que se permite para sí (lo cual es propio del hombre modesto, que estima sus fuerzas correctamente),[26] otro, considerándose superior a los demás, quiere permitir todo pero sólo a sí mismo y se arroga todo el honor ante los demás (lo cual es propio del temperamento feroz). Por lo tanto, la voluntad de dañar está en éste por la vanagloria y la falsa estimación de sus fuerzas; en aquél, por la necesidad de defender sus bienes y la libertad contra éste.

5. Además, como el combate de los intelectos es el máximo,[27] es necesario que de esa contienda se originen las máximas discordias. En efecto, no sólo es odioso contender contra alguien, sino también que este mismo que está en contra no esté de acuerdo. Pues no estar de acuerdo con otro en algún asunto es acusarlo tácitamente de un error en este asunto, así como disentir enérgicamente en muchas cosas es igual a tenerlo por estúpido. A

---

[26] En una carta a un padre jesuita, Descartes por lo menos exagera al decir en referencia al *De cive* que «yo no puedo de manera alguna aprobar sus principios ni sus máximas, que son muy malvadas y muy peligrosas, en la medida en que supone que todos los hombres son malvados o les da motivo para serlo». La carta, datada por los editores en 1643, figura en Charles Adam & Paul Tannery (eds.), *Œuvres*, París, 1974, vol. I, p. 67 (cit. en Noel Malcolm, *Aspects of Hobbes*, p. 473).
[27] Véase Thuc. 3, 82, 7.

partir de esto es evidente que ninguna guerra es más feroz que la que se libra entre las sectas de la misma religión y las facciones de la misma república, cuando la contienda es o bien sobre doctrina o bien sobre prudencia política. Y dado que todo placer y toda alegría de la mente residen en tener a alguien con quien compararse para poder sentirse magnífico, es imposible que el odio y el desprecio mutuo no se manifiesten de vez en cuando en la risa, las palabras, los gestos o algún otro signo. En efecto, no existe molestia mayor para el intelecto, ni de la cual se origine mayor deseo de dañar.

6. Sin embargo, la causa más frecuente por la que los hombres se dedican a dañarse mutuamente nace del hecho de que muchos desean la misma cosa al mismo tiempo, la cual empero muy frecuentemente no pueden disfrutar en común ni dividir; de esto se sigue que se le ha de dar al más fuerte. Quién es sin embargo el más fuerte se ha de juzgar por la lucha.

7. Entre tantos peligros que cotidianamente acechan a cada uno a causa de la codicia natural de los hombres no es censurable en efecto precaverse, dado que no podemos querer actuar de otro modo. Pues cada uno es llevado al deseo de aquello que es bueno y al rechazo de aquello que es malo para él, máxime en el caso del mayor de los males naturales, que es la muerte. Y esto por una necesidad de similar naturaleza a aquella por la cual la piedra es llevada a caer. No es por lo tanto absurdo, reprensible o contra la recta razón, si alguien hace todo su esfuerzo para conservar su propio cuerpo y sus miembros,[28] y defenderlos de la muerte y de los dolores. Pero todos dicen que lo que no es contra la recta razón se hace justamente y *con derecho*. En efecto, la palabra *derecho* no significa otra cosa que la libertad que tiene cada uno de usar sus capacidades naturales según la recta razón.[29] Y por eso el primer fundamento del *derecho* natural es que *cada uno proteja cuanto pueda su vida y sus miembros.*

8. Pero puesto que a quien se le deniega el *derecho* a los medios necesarios tiene en vano el *derecho* al fin, se sigue que, como cada uno tiene el *derecho* de conservarse, cada uno tiene también el *derecho* de *usar todos los medios y realizar todas las acciones sin las cuales no puede conservarse.*

9. Ahora bien, *uno mismo juzga* por derecho natural si los medios que un hombre ha de usar y la acción que ha de realizar son necesarios o no para la conservación de su vida o de sus miembros. Pues si es contra la recta razón que yo mismo sea juez del peligro propio, entonces lo juzga otro. En tanto que, luego, otro juzga sobre aquellos asuntos que me conciernen, por

---

[28] Aunque a veces según Hobbes es preferible el martirio: véase XVIII.13.
[29] Véase «Glosario», s.v. *Derecho*.

la misma razón (porque somos iguales por naturaleza) yo juzgaré acerca de aquellos asuntos que le conciernen. Y por eso es conforme a la recta razón, esto es, al derecho natural, que yo sea juez de la opinión de aquél, es decir, juzgue si la misma conduce o no a mi conservación.

10. La naturaleza dio *a cada uno derecho a todo*. Es decir, en el estado de mera[30] naturaleza (*), o antes de que los hombres se hubiesen ligado mutuamente por algún pacto, era lícito para cada uno hacer lo que quisiera a los que quisiera, y poseer, usar y disfrutar de lo que quisiera y pudiera.[31] Puesto que cualquier cosa que un hombre quiera le parece buena debido a que él la quiere, y puesto que puede conducir a su conservación o al menos parece hacerlo (en el artículo precedente determinamos que él juzga si conducen en verdad o no a su conservación y por eso han de ser consideradas como necesarias las que él mismo juzga como tales), y puesto que, por el artículo séptimo, cada uno puede por derecho natural hacer y tener aquello que conduce necesariamente a la protección de la vida propia y de sus miembros, se sigue que en el estado de naturaleza es lícito para todos tener y hacer todo. Y esto es lo que comúnmente se dice: *la naturaleza dio todo a todos*. A partir de ello también se entiende que en el estado de naturaleza la medida *del derecho* es la utilidad.[32]

(*) *Esto se ha de entender del siguiente modo: lo que alguien haya hecho en el estado de mera naturaleza no es injuria para hombre alguno. No es que en tal estado sea imposible pecar contra Dios o violar las leyes naturales, pero la injusticia respecto de los hombres supone las leyes humanas, que no*

---

[30] Quizás valga la pena preguntarse si la expresión «mera naturaleza» es sólo enfática o si en realidad es especificativa. Esta última posibilidad sugeriría que hay más de un estado de naturaleza. Véase II.18.

[31] Como señala François Tricaud, «Hobbes's Conception of the State of Nature from 1640 to 1651: Evolution and Ambiguities», en G. A. John Rogers & Alan Ryan (comps.), *Perspectives on Thomas Hobbes*, Oxford, Oxford University Press, 1988, p. 112, «en estas descripciones, el estado de naturaleza deja de ser un producto abstracto de la imaginación: se convierte en un concepto sociológico descriptivo [...]. [A]quí la guerra esencial al estado de naturaleza es librada entre grupos, no más entre individuos».

[32] Este teorema hobbesiano, aparentemente opuesto a la teoría ciceroniana del *honestum* como fuente del *ius* (Cic. off. 1, 2, 5; véase Hugo Grocio, *De jure belli ac pacis* II, 22, 6), no debería hacernos creer que el escepticismo hobbesiano sobre las reglas es más resistente de lo que parece. Hay que tener en cuenta que Hobbes sostiene que «*ser justo* significa lo mismo que deleitarse al actuar justamente, esforzarse por la justicia o intentar hacer lo que es justo en todos los asuntos. Y *ser injusto* es descuidar la justicia o estimar que se la ha de medir no según el pacto suscripto, sino según la ventaja presente» (III.5). Por más que Hobbes base el derecho en la utilidad, afirma la autonomía normativa de los contratos con respecto a su fundamento. Que el origen del contrato sea la utilidad no implica, para Hobbes, que podemos incumplirlo cuando no nos convenga.

existen en el estado de naturaleza. La verdad de la proposición así entendida ha sido suficientemente mostrada al lector atento por los artículos precedentes. Pero debido a que en algunos casos la dureza de la conclusión expele la memoria de las premisas, quiero contraer mi argumento y hacerlo conspicuo para que se lo pueda contemplar de un solo vistazo. Por el artículo séptimo, cada uno tiene el derecho de conservarse. Por lo tanto, por el artículo octavo, tiene el mismo derecho de usar todos los medios necesarios para ese fin. Pero, por el artículo noveno, son necesarios los medios que él mismo juzgue tales. En consecuencia, cada uno tiene el mismo derecho de hacer y poseer todo lo que juzgue necesario para su conservación. Por lo tanto, el juicio del actor mismo es el que decide si lo hecho es conforme a derecho o una injuria, y por eso es con derecho. De allí que sea verdad que en el estado de mera naturaleza, etc. Pero si un hombre simula que algo es pertinente para su conservación (algo que de hecho él mismo no piensa que sea pertinente), puede pecar contra las leyes naturales, tal como se explica ampliamente en el capítulo tercero.[33] *Algunos han objetado: si un hijo mata al padre, ¿no le habrá hecho una injuria al padre? Respondí: de un hijo no se puede entender que se halle en estado de naturaleza, ya que tan pronto como nace está en poder y bajo la autoridad de aquel al que debe su conservación, es decir, la madre o el padre,*[34] *o de aquel que le suministra alimento, como se muestra en el capítulo noveno.*

11. Pero no es útil en lo más mínimo para los hombres tener tal *derecho* común *a todo*, ya que el efecto de un derecho de esa clase es casi igual a que no hubiese existido ningún *derecho* a todo. Pues a pesar de que alguno podía decir de cualquier cosa: *esto es mío*, no podía disfrutar de la misma debido al vecino, quien con igual *derecho* e igual fuerza pretendía que la misma cosa era suya.

12. A la proclividad natural de los hombres a herirse mutuamente, que deriva de las pasiones, pero en verdad principalmente de su vana autoes-

[33] En la segunda edición del *De cive* Hobbes ofrece una versión mucho menos amenazante y anárquica del estado de naturaleza que la de los *Elementos de derecho natural y político*, de 1640. Mientras que según los *Elements of Law* (1, 14, 10) el hombre natural tenía el derecho «de hacer lo que quisiera a quien quisiera», en este pasaje Hobbes restringe el derecho natural a aquello que uno genuinamente cree que contribuye a su preservación. Véase Richard Tuck, *Natural Rights Theories*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, p. 125.

[34] Jon Parkin, *Taming the Leviathan*, p. 73, afirma que Hobbes aquí complica «su modelo jurídico simple del estado de naturaleza [...], sugiriendo que de hecho los hombres siempre nacen bajo la autoridad de sus padres y retoma, de este modo, una teoría vagamente patriarcal de la autoridad».

tima, si le añades ahora el derecho de todos a todo,[35] por el cual uno ataca *con derecho* y el otro se resiste *con derecho*, y a partir del cual se originan las perpetuas sospechas y celos de todos contra todos, y añades cuán difícil es precaverse de los enemigos cuando nos atacan con ánimo de anticiparnos y oprimirnos (aun con poco número y aparato), en verdad no se puede negar que el estado natural de los hombres antes de que se congregaran en sociedad fue la guerra; y no ésta sin más,[36] sino la guerra de todos contra todos.[37] Pues ¿qué es la GUERRA sino el tiempo en el cual la voluntad de contender por la fuerza está suficientemente declarada con palabras y hechos? El tiempo restante se llama PAZ.[38]

13. Es fácil juzgar sin embargo qué cosa poco idónea es la *guerra* sempiterna para la conservación ya sea del género humano, ya sea de cada hombre en particular. Es además sempiterna por su propia naturaleza, porque debido a la igualdad de los contendientes no puede ser finalizada por victoria alguna. En efecto, en este estado el peligro es siempre inminente para los vencedores mismos, a tal punto que debería considerarse un milagro si alguno, incluso el más fuerte, fallece debido a los años y la vejez. Los americanos muestran en el presente siglo un ejemplo de ello y, en los siglos pasados, otros pueblos, ahora ciertamente civilizados y florecientes,

---

[35] Alberico Gentili ya había propuesto algo semejante al discutir la posibilidad de una guerra justa para ambas partes, comparándola con un proceso judicial (quizás en referencia a Cic. off. 1, 9, 34): «los que litigan en el foro justamente, esto es, por una causa probable [...] no son considerados injustos por la sentencia, a pesar de que ambos tomaron el juramento de calumnia. ¿Por qué se considerará de otro modo en este juicio y litis de las armas?» (*De jure belli* I, 6).

[36] Silvestre Mazzolini –el primer teólogo que respondió las críticas de Lutero– distingue entre la guerra «propiamente dicha» o por antonomasia, sea justa o injusta, pero «inducida por autoridad de un príncipe que no reconoce superior», y la «guerra particular, que es llamada impropiamente guerra [...], y es toda guerra librada o sufrida por una autoridad no pública, sino por un príncipe inferior que reconoce a un superior» («Bellum», *Summa summarum*, en Heinz-Gerhard Justenhoven & Joachim Stüben (comps.), *Kann Krieg erlaubt sein?*, pp. 346, 348). Hugo Grocio en *De jure belli ac pacis* I, 3, 1, distingue de manera similar entre guerras privadas, públicas y mixtas. La innovación de Hobbes quizás consista en concebir una guerra literalmente particular, esto es, librada sólo entre individuos.

[37] Hobbes aplica al plano individual lo que Platón había señalado respecto del internacional: la «guerra perpetua y no declarada de cada ciudad contra todas las demás» (Platon, leges 625e7-9).

[38] Hobbes adopta la innovación grociana de la idea de un estado de guerra autónomo respecto del estado de paz (*De jure belli ac pacis* I, 1, 2). Como explica Stephen Neff, *War and the Law of Nations*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 102, para Grocio «puede existir un estado de guerra incluso en ausencia de cualquier acto de guerra por parte de ambos bandos [...]. Esto era contrario a la doctrina medieval, que veía la guerra en términos de actos coactivos individuales u operaciones que ocurrían dentro de un estado de paz que se hallaba en vigor de modo permanente».

pero en aquel entonces exiguos, feroces, de corta vida, pobres, repugnantes, carentes de todo solaz y ornamento de la vida que la *paz* y la sociedad suelen suministrar. Por lo tanto, quien crea que se ha de permanecer en este estado en el cual todo está permitido a todos se contradice a sí mismo; pues cada uno desea el bien para sí por necesidad natural, y no existe quien pueda estimar que es buena para sí esta *guerra* de todos contra todos, inherente por naturaleza a tal estado. Y así sucede que por miedo mutuo pensamos que se ha de salir de tal estado y se han de buscar socios para que, si ha de haber *guerra*, no sea sin embargo contra todos ni sin auxilio.

14. Los socios se buscan sea por la fuerza, sea por acuerdo. Por la fuerza, cuando mediante la lucha el vencedor compele al vencido a servirle por miedo a la muerte o sujetándolo con cadenas; por acuerdo, cuando la sociedad se origina a causa de la ayuda mutua y ambas partes consienten sin violencia. Sin embargo, el vencedor puede compeler con *derecho* al vencido, o el más fuerte al más débil (como el sano y robusto al enfermo, o el adulto al infante), a prestar caución de la obediencia futura, a menos que el segundo desee morir. Dado pues que el *derecho* de protegernos según nuestro arbitrio procede de nuestro peligro y el peligro a su vez de nuestra igualdad, es más acorde con la razón y más acertado para nuestra conservación proveer nosotros mismos a la seguridad buscada usando las ventajas presentes y aceptando las cauciones, antes que intentar recuperarla mediante una lucha incierta, una vez que los enemigos hayan crecido y cobrado fuerza y se hayan escapado de nuestro poder. Por otro lado, nada puede ser considerado más absurdo que dejar ir a alguien débil cuando lo tienes bajo tu poder, ya que lo haces al mismo tiempo fuerte y hostil. A partir de lo dicho también se infiere, como corolario, que en el estado natural del hombre *un poder cierto e irresistible confiere el derecho de gobernar e imperar sobre aquellos que no se pueden resistir*; a tal punto que, por esta causa, el derecho de hacer todas las cosas es esencial e inmediatamente inherente a la omnipotencia.

15. Sin embargo, debido a aquella igualdad de las fuerzas y de las otras facultades humanas, encontrándose los hombres en el estado de naturaleza, esto es, en el estado de *guerra*, no pueden esperar una conservación duradera. *Por esa razón, es un dictamen de la recta razón*, esto es, *ley de la naturaleza*, *que se ha de buscar la paz, en la medida en que brille alguna esperanza de tenerla; cuando no se la pueda tener, se han de buscar los auxilios de la guerra*, como mostraremos próximamente.

Capítulo II

De la ley natural acerca de los contratos

1. La ley natural *no es un acuerdo de los hombres, sino un dictamen de la razón. 2.* La ley *fundamental* de la naturaleza *es:* se ha de buscar la paz, si se la puede obtener; si no se la puede obtener, se ha de buscar la defensa. *3. La primera* ley natural *especial:* el derecho a todo no se ha de retener. *4. Qué es renunciar a un derecho, qué es transferirlo. 5. Para la transferencia de un derecho es necesaria la voluntad del aceptante. 6. Las palabras no transfieren* el derecho, *a menos que estén en presente. 7. Las palabras en futuro, si son acompañadas por otros signos de la voluntad, valen como derecho de transferencia. 8. En la donación libre no se transfiere el derecho con palabras en futuro. 9. Definición de* contrato y *de* pacto. *10. En los pactos* se transfiere *el derecho por palabras en futuro. 11. Los* pactos *de mutua fe son en vano e inválidos en el estado de naturaleza; no así en el Estado. 12. Nadie puede* pactar *con bestias; ni con Dios, sin revelación. 13. Ni hacer un voto a Dios. 14. Los* pactos *no obligan más allá del esfuerzo sumo. 15. De qué modo nos liberamos de los* pactos. *16. Las* promesas *extraídas por miedo a la muerte en el estado de naturaleza son válidas. 17. Es inválido un* pacto *posterior contradictorio con uno anterior. 18. Es inválido un* pacto *de no resistirse al que infiere daño corporal. 19. Es inválido un* pacto *de acusarse a sí mismo. 20. Definición de* juramento. *21. El* juramento *se ha de concebir bajo la misma fórmula que es usada por el que jura. 22. El* juramento *nada agrega a la obligación, que existe a partir del* pacto. *23. No se ha de exigir un* juramento, *sino cuando la violación del pacto o bien puede ser ocultada o bien no puede ser castigada más que por Dios.*

1. Acerca de la definición de la *ley natural* no están de acuerdo los autores, quienes no obstante usan esta expresión con mucha frecuencia en sus escritos. Ciertamente, el método por el cual se comienza a partir de definiciones y de la exclusión del equívoco es propio de aquellos que no dejan lugar para la disputa en su contra. Respecto de los demás, cuando dicen que algo se hace en contra de la ley natural, unos lo prueban por el hecho de que se hace en contra del acuerdo de todos, de las personas más sabias o de las más eruditas; sin embargo no dicen en lo más mínimo quién juzgará acerca de la sabiduría, la erudición y las costumbres de todos los pueblos. Otros lo prueban por el hecho de que se hace en contra del acuerdo de todo el género humano. Tal definición no se ha de aceptar de ninguna manera, ya que de otro modo sería imposible para un hombre pecar contra tal ley, excepto para los infantes y los mentecatos. Pues con

aquella palabra *género humano* abarcan ciertamente a todos los hombres que usan realmente la razón. Por lo tanto, aquellos que actúan en contra de ella no actúan, y si actúan no lo hacen consintiendo y por ello han de ser excusados. Sin embargo, es ciertamente inicuo recibir las leyes de naturaleza del acuerdo de los que las violan más a menudo de lo que las observan. Además, los hombres condenan en los otros lo mismo que aprueban en sí mismos, loan públicamente lo que desprecian en secreto, y emiten su opinión escuchando a la costumbre, no a la especulación propia, y se ponen de acuerdo por el odio, el miedo, la esperanza, el amor o alguna otra perturbación de la mente más que por la razón. Y por eso no es raro que pueblos enteros, de sumo acuerdo y con total dedicación, hagan esas cosas que aquellos escritores admiten con el mayor beneplácito que son contrarias a la *ley natural*. Pero dado que todos conceden que se hace *con derecho* lo que no se hace en contra de la recta razón, debemos considerar que se hace *sin derecho* lo que repugna a la recta razón (esto es, lo que contradice alguna verdad deducida razonando correctamente a partir de principios verdaderos). Sin embargo, lo que se hace *sin derecho* decimos que contraviene alguna *ley*.[39] En consecuencia, la *ley* es cierta *recta razón*, que (como no es menos parte de la naturaleza humana que cualquier otra facultad o pasión de la mente) también se llama natural. Es por lo tanto *ley natural*, para definirla, el dictamen de la recta razón (*) acerca de las cosas que se han de hacer u omitir para la conservación, lo más duradera que sea posible, de la vida y de los miembros.

(*) *Por recta razón en el estado natural del hombre no entiendo, como muchos, una facultad infalible, sino el acto de razonar, es decir, el razonamiento propio y verdadero de cada uno acerca de las acciones propias que puedan redundar en la utilidad o en el daño de otros hombres. Digo «propio» porque aun cuando en el Estado la razón del mismo Estado (esto es, la ley civil) ha de ser considerada correcta por los ciudadanos individuales, fuera del Estado, donde nadie puede distinguir la recta razón de la falsa sino mediante la comparación con la suya, cada quien ha de considerar su razón no sólo como regla de las acciones propias y realizadas a su riesgo, sino también como regla que, en lo que concierne a sus asuntos, constituye la medida de la razón ajena. Digo «verdadero», es decir, concluyente a partir de principios verdaderos correctamente dispuestos, porque toda violación de la ley natural consiste en un razonamiento falso o en la estupidez de los hombres que no ven que sus deberes para con los otros hombres son*

---

[39] Véase III.3, n.

necesarios para su propia conservación. Sin embargo, los principios del razonamiento correcto acerca de tales deberes son aquellos que han sido explicados en los artículos segundo, tercero, cuarto, quinto, sexto y séptimo del primer capítulo.

2. La *ley natural* primera y fundamental es: *se ha de buscar la paz cuando pueda ser obtenida; cuando no se pueda, se han de buscar los auxilios de la guerra.* Mostramos en el último artículo del capítulo precedente que este precepto es un dictamen de la recta razón. Pero se afirmó más arriba que los dictámenes de la recta razón son las leyes naturales. Esta ley es la primera, porque las otras se derivan a partir de ella, y preceptúan cómo se han de adquirir las vías de la paz y la defensa.

3. Una *de las leyes naturales* derivadas de aquella fundamental es que *no se ha de retener el derecho de todos a todo, sino* transferir ciertos derechos o renunciar a ellos. Pues si cada uno retuviera su *derecho a todo*, se seguiría necesariamente que *con derecho* unos atacarían y otros se defenderían (ya que cada uno por necesidad de la naturaleza se esfuerza por defender su cuerpo y aquellas cosas que son necesarias para proteger el cuerpo). De ahí se seguiría la *guerra.* Y entonces quien no cede su *derecho a todo* actúa en contra de las razones de la paz, esto es, contra *la ley de la naturaleza.*

4. Se dice que *cede* su *derecho* quien renuncia sin más a su derecho o lo transfiere a otro. *Renuncia sin más* quien, por un signo o signos idóneos, declara querer que ya no le sea lícito hacer cierta cosa que antes podía hacer *con derecho.* Pero *transfiere* un derecho quien, por un signo o signos idóneos, declara querer ante otro –que a su vez quiere aceptarlo– que ya no le es lícito resistir ciertas cosas que hace este otro, cuando antes podía hacerlo *con derecho.* Y se entiende que *la transferencia del derecho* consiste en la sola no resistencia, pues a quien se le transfiere ya tenía, antes de la *transferencia*, derecho a todo; de donde surge que no se le pudo dar un nuevo *derecho* sino que se extingue la justa resistencia de quien transfiere, por la cual el otro no podía disfrutar de su *derecho.* De este modo, cualquiera que adquiere un *derecho* en el estado natural de los hombres sólo lo hace para poder disfrutar seguramente y sin justa molestia de su *derecho primevo.*[40] Por ejemplo, si alguien vende o dona su fundo, se priva sólo a sí mismo, y no a los otros, del derecho a ese fundo.[41]

---

[40] Si bien Hobbes comparte la terminología latina de los juristas al emplear el *ius primaevum*, a diferencia de dicha tradición «no concibe el estado de libertad natural como uno de inocencia y por lo tanto paz, una Edad de Oro» (Annabel Brett, *Liberty, Right and Nature*, p. 215).

[41] Hobbes parece reconocer aquí la existencia de derechos adquiridos en el estado de naturaleza. Aun así, Franz Wieacker sigue la opinión común al hablar del «tendencioso pesimismo

5. Para la *transferencia del derecho* se requiere la voluntad no sólo de quien transfiere sino también de quien acepta. Si falta cualquiera de las dos, el *derecho* se mantiene. Pues si quise dar lo que es mío a quien rehúsa aceptarlo, no renuncié simplemente a mi derecho por esa razón, ni lo transferí a nadie, dado que la razón por la cual quise dárselo a uno está en este uno, mas no también en otros.

6. Si aparte de las palabras no existe otro signo de la voluntad de renunciar o transferir un derecho, es necesario que esas palabras estén *en presente* o *en pretérito*; si están *en futuro* no se transfiere nada. Por ejemplo, quien dice en futuro *daré mañana* significa abiertamente que no ha dado aún; por eso hoy el derecho permanece inmutable, y se mantiene también hasta el día de mañana, si no es que entretanto se lo da efectivamente; porque lo que es mío se mantiene mío a menos que lo dé después. Pero si hablo *en presente*, supóngase de este modo: *doy* o *he dado* algo para que sea obtenido mañana, esas palabras significan que yo *ya he dado* y que *mañana* se ha de tener el *derecho* que ha sido transferido *hoy*.

7. No obstante, siendo que las palabras solas no son signos suficientes para la declaración de voluntad, las palabras en futuro, si son acompañadas por otros signos de la voluntad, pueden valer como si fuesen dichas en presente. Pues si tan sólo constara por otros signos que el mismo que habla en futuro quiere hacer valer sus palabras para la *transferencia* perfecta *de su derecho*, entonces tales palabras deben valer. *La transferencia del derecho*, así, no depende de las palabras, sino de la declaración de voluntad,[42] como se ha dicho en el artículo cuarto de este capítulo.

8. Si alguien transfiere a otro algún derecho suyo, y no lo hace por un bien aceptado a cambio o por un pacto, la transferencia hecha de esta manera se llama DON o *donación libre*. Pero en la donación libre sólo obligan las palabras que están *en presente* o *en pretérito*. Pues si están *en futuro* no obligan *como palabras*, por la razón aducida en el artículo inmediatamente anterior. Es necesario por lo tanto que la obligación[43] nazca a partir de otros signos de la voluntad. Pero puesto que cualquier cosa que

de Hobbes contra la posibilidad de obligaciones jurídicas en el estado de naturaleza» y cree que podría ser atribuido a la influencia del common law (*Privatrechtsgeschichte der Neuzeit*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1967, p. 304, n. 6).

[42] Franz Wieacker, *Privatrechtsgeschichte der Neuzeit*, p. 304, explica que para Hobbes «las palabras sin cesión efectiva de derechos sólo transfieren derechos entre *presentes*; entre ausentes sólo establecen una obligación cuando se agregan signos externos reales de la voluntad, por ejemplo una carta».

[43] Véase «Glosario», s.v. *Obligación*.

se hace *voluntariamente* se hace por algún *bien del que quiere hacerla*, no puede haber signo alguno de la voluntad de dar que no sea algún *bien* adquirido o que se ha de adquirir por tal donación. Ahora bien, se supone que ningún *bien* ha sido adquirido y que no existe pacto, porque si así fuera no habría una *donación libre*. Resta en consecuencia la esperanza de un *bien mutuo* sin pacto. Pero no se puede dar signo alguno por el cual el que ha usado palabras en futuro ante quien no está obligado a un beneficio mutuo quisiera que por sus palabras se entienda que él mismo se ha obligado. Y no es razonable que quienes son fácilmente benevolentes se hallen obligados por cualquier promesa que testimonie la buena disposición presente. Por lo tanto se ha de entender que tal promitente puede deliberar y cambiar de disposición, así como puede cambiar también el mérito de aquel a quien le promete. Pero el que delibera es en la misma medida libre y no se dice que ya haya dado; claro que si promete a menudo pero raramente dona debe ser condenado por levedad y no ser llamado donante sino *dóson*.[44]

9. La acción de dos o más que se *transfieren* mutuamente sus *derechos* se llama CONTRATO. Pero en todo contrato o bien ambas partes inmediatamente cumplen con la prestación objeto del contrato, de modo que uno no confía nada al otro; o bien uno cumple su prestación y confía en el otro; o bien ninguno cumple con su prestación. Cuando ambos cumplen inmediatamente con su prestación, el *contrato* finaliza al mismo tiempo que la prestación. Cuando en verdad se confía en uno o en ambos, aquel en el que se confía promete que habrá de cumplir con la prestación posteriormente y la promesa de este tipo se llama PACTO.

10. El *pacto* que hace aquel en el que se confía con aquel que ha cumplido con la prestación, incluso si la promesa fue hecha con palabras en futuro, transfiere el *derecho* en un tiempo futuro no menos que si hubiese sido hecha con palabras en presente o pretérito. Pues la prestación es el signo más manifiesto de que aquel que ha cumplido entendió la palabra del otro en quien confía como la de alguien que quiere cumplir con la prestación en un tiempo determinado; y por tal signo sabía éste que así había sido entendida su palabra; como no la corrigió, así quiso que sucediera.

---

[44] Referencia a Antígono, rey de Macedonia (c. 263-221 a.C.), conocido por no cumplir con sus promesas y por eso apodado «el hombre que dará»: «Dóson» [δώσων], participio futuro del verbo dar (δίδωμι [dídomi]). Véase al respecto Plutarchus, vitae parallelae, Coriolanus, 11, 3. Como señala Richard Tuck, en Thomas Hobbes, *On the Citizen*, p. 36, n. 1, en *The Elements of Law* I, 15, 7, Hobbes escribió «Antíoco», aparentemente confundiéndolo con Antígono.

Por lo tanto, las *promesas* que se hacen por un bien aceptado (y que también son *pactos*) son signos de la voluntad, esto es (como se ha mostrado en la sección precedente), signos del último acto de la deliberación, por el cual se quita la libertad de no cumplir con la prestación, y por consiguiente son obligatorias. Donde termina la libertad comienza la obligación.[45]

11. Pero los pactos que se hacen en un contrato en donde la fe es mutua, al no cumplir ninguna de las partes inmediatamente con su prestación, son inválidos en el estado de naturaleza si se origina un justo miedo (*) en cualquiera de las partes. Pues el que cumple primero con su prestación, debido a la índole depravada de la mayor parte de los hombres que busca su ventaja tanto con derecho como sin él, se expone a la codicia de aquel con el que contrata. Y no es razonable que alguno cumpla primero con la prestación si no es verosímil que el otro habrá de cumplir después. El que teme juzgará si es verosímil o no, como se ha mostrado en el capítulo precedente, artículo noveno. Así, digo, son las cosas en el estado natural. Por otro lado, en el estado civil, donde[46] existe quien pueda compeler a ambos contratantes, el que por contrato ha de cumplir primero con la prestación debe cumplir primero; cesa, en efecto, la razón por la cual temía que el otro no cumpliera, dado que ahora puede ser compelido.

(*) *A menos que exista una nueva causa de miedo a partir de un hecho u otro signo de la voluntad de la otra parte de no cumplir con la prestación, el justo miedo no puede ser plantado en la mente del otro. La causa que no pudo impedir que se pactara tampoco debe impedir que el pacto se cumpla.*

12. Del hecho de que en toda *donación* y en todos los *pactos* se requiere la aceptación del *derecho* que se transfiere se sigue que nadie puede *pactar* con el que no expresa aquella aceptación; y por lo tanto no se puede pactar con bestias, ni podemos atribuirles o quitarles a aquéllas derecho alguno, por falta de lenguaje e inteligencia. Ni celebrar *pactos* con la Majestad Divina, ni obligarse con ella mediante un *voto*, excepto en la medida en que le ha parecido bien a Dios, a través de las Sagradas Escrituras, ser sustituido por algunos hombres que tienen la autoridad de juzgar y aceptar *votos* y *pactos* de este tipo, por actuar como sus vicarios.[47]

---

[45] Véase I.7.

[46] Nótese la referencia temporal y/o espacial de *ubi*: donde/cuando.

[47] Aloysius Martinich, *The Two Gods of* Leviathan, p. 146, señala que pasajes de este tipo tienen como blanco a los Covenanters escoceses e ingleses de la década de 1640, quienes alegaban un pacto con Dios para justificar su rebelión en contra de la autoridad monárquica, y fueron quienes de hecho iniciaron la guerra civil.

13. Por lo tanto, quienes se encuentran en el estado de naturaleza, en donde no están obligados por ley civil alguna, hacen votos en vano (a menos que mediante una certísima revelación les fuera conocida la voluntad de Dios aceptando su *voto* o *pacto*). Pues si *hacen un voto* que está en contra de la ley natural, no están obligados *por el voto*, porque nadie está obligado a cumplir con algo ilícito. Si de hecho el voto que hacen está preceptuado por alguna ley natural, están obligados *no por el voto* sino por la *ley* misma. Si por el contrario antes del *voto* eran libres de hacerlo, la libertad se mantiene ya que para estar obligados por un *voto* se requiere la voluntad abiertamente expresada del obligante, la cual se supone no tenía en el caso propuesto. Llamo *obligante* a aquel con quien un hombre se sujeta u obliga; *obligado*, al que se sujeta.

14. Los pactos sólo se hacen sobre acciones que son objeto de deliberación; porque no se hace un pacto sin la voluntad del que pacta y la voluntad es el último acto del que delibera. *Por lo tanto, los pactos son sólo sobre lo que es posible y futuro*. De este modo, nadie puede obligarse a lo imposible por su *pacto*. Ahora bien, aunque muy a menudo pactamos cosas que parecen ser posibles cuando prometemos, y sin embargo después consta que son imposibles, no por eso nos liberamos de toda obligación. La razón de este asunto es que el que promete para el futuro incierto acepta un beneficio presente a condición de que devuelva algo a cambio. Pues la voluntad de aquel que presta el beneficio presente tiene en general por objeto un *bien para sí* tan grande como la cosa prometida; pero no sólo la cosa misma como tal, sino además la posibilidad de que ocurra. Pero si sucede que eso no es posible, se ha de cumplir cuanto sea posible. Por consiguiente, los *pactos* no obligan a la cosa misma pactada, sino al esfuerzo sumo; sólo esto, no las cosas mismas, está en nuestro poder.

15. Nos liberamos de los *pactos* de dos maneras: si son cumplidos o si son condonados. Si son cumplidos, porque no nos obligamos más allá de eso. Si son condonados, porque se entiende que, al condonar, aquel respecto del cual estamos obligados actúa de tal modo que nos devuelve el derecho a esa cosa transferido por nosotros. Pues la condonación es una *donación*, esto es, por el artículo cuarto de este capítulo, una transferencia de derecho a quien se hace la donación.

16. Se suele preguntar si los pactos arrancados por miedo son obligatorios o no. Por ejemplo, si para redimir mi vida de un ladrón *pacto* que habré de entregarle mil monedas de oro el día siguiente y que no habré de hacer nada que lo exponga a ser capturado o arrestado, ¿estoy obligado o no? Aunque a veces un *pacto* de este tipo debe ser considerado inválido,

no será inválido por haber procedido del miedo; porque de ahí resultaría que son inválidos aquellos *pactos* por los cuales los hombres se han congregado en la vida civil y sancionan leyes (pues el hecho de que uno se someta al gobierno de otro procede del miedo a matarse mutuamente), y que no actuaría con razón quien pusiera su confianza en un cautivo *que pacta* el precio de la redención. Es universalmente verdadero que los pactos obligan cuando se ha aceptado un bien y cuando son lícitos tanto prometer como aquello que es prometido. Ahora bien, es lícito prometer para redimir mi vida y dar lo que quiera de lo mío a cualquiera, incluso a un ladrón.[48] Por lo tanto, estamos obligados por los pactos originados a partir del miedo, a menos que lo prohíba alguna ley civil por la cual se vuelve ilícito lo prometido.

17. Quien hubiera pactado con alguno que habrá de hacer u omitir algo y después pactase con otro lo contrario hace que sea ilícito no el primer *pacto*, sino el posterior; pues quien había transferido su *derecho* a otro por pactos anteriores ya no tiene el *derecho* de hacer o no hacer. Por ende, los pactos posteriores no transfieren derecho alguno; y lo que es prometido se promete sin derecho. En consecuencia, quien pactó sólo está obligado por los primeros *pactos*, cuya violación es ilícita.

18. Nadie está obligado por ningún *pacto* suyo a no resistir al que le infiere la muerte o heridas u otro daño corporal.[49] Pues existe en todo hombre cierto grado supremo de temor que lo lleva a imaginar que el mal que se le infiere es el máximo, de tal suerte que por necesidad natural lo evita cuando puede, y se entiende que no puede actuar de otro modo. De quien haya alcanzado tal grado de miedo no se ha de esperar sino que vele por sí mismo mediante la fuga o la lucha. Por consiguiente, dado que nadie está obligado a lo imposible, aquellos a quienes se expone a la *muerte* (que es el máximo mal de la naturaleza) o a quienes se les inflige heridas u otros daños del cuerpo y no son lo suficientemente fuertes para soportarlo, no están obligados a hacerlo. Además, se confía en quien está obligado por un pacto (pues la confianza es el único vínculo de los pactos); en cambio, quienes son conducidos al suplicio, sea capital o más leve, son constreñidos por cadenas o custodiados por guardias, lo cual es signo certísimo de que no parecen estar suficientemente obligados[50] por pactos a no resistir.

---

[48] Véase «Prólogo» §10; III.2.

[49] Mientras que en los *Elementos* sostenía que el hombre natural podía renunciar a todos sus derechos naturales, Hobbes modifica aquí su punto de vista y reconoce la existencia de derechos irrenunciables. Véase Richard Tuck, *Natural Rights Theories*, p. 124.

[50] Véase XIV.2, n.

Una cosa es si pacto lo siguiente: si no lo hago en el día acordado, matadme. Otra cosa es si digo: si no lo hago, no resistiré a los que me maten. Todos pactamos del primer modo, si es necesario. Y alguna vez es necesario. Del segundo modo nadie pacta, ni es necesario ninguna vez. En efecto, si deseas matar en el estado meramente[51] natural, tienes derecho por el estado mismo, de tal forma que no es necesario primero confiar para luego matar al que falta a la palabra dada. En cambio, en el estado civil, en donde el derecho de vida y muerte y todas las penas corporales pertenecen al Estado, aquel mismo derecho de matar no puede ser concedido a una persona privada. Y no es necesario que para castigar a alguien el Estado mismo postule un pacto de sumisión, sino sólo que nadie defienda a otros. Si en el estado de naturaleza, por ejemplo entre dos Estados, se hace un pacto de matar al que no hiciera lo pactado, se entiende que había sido precedido por otro pacto de no matar antes del día preestablecido. Y por eso, si no se hubiera cumplido para ese día, regresa el derecho de guerra, esto es, el estado hostil en el cual todo está permitido, y por lo tanto también resistir. Finalmente, cuando por un pacto nos obligamos a no resistir, de dos males presentes nos obligamos a elegir aquel que parece mayor, pues la muerte cierta es un mal mayor que la lucha. Pero de dos males es imposible no elegir el menor. En consecuencia, por tal pacto estaríamos obligados a lo imposible, lo cual repugna a la naturaleza de los pactos.

19. De manera similar, uno tampoco está obligado por pacto alguno a acusarse a sí mismo o a otro que, de ser condenado, haría penosa la vida. Y por eso no están obligados a dar testimonio el padre en contra del hijo, el cónyuge en contra del otro cónyuge, el hijo en contra del padre, o alguno en contra de la persona sin la cual no pueda subsistir: pues es en vano el testimonio de quien se presume corrompido por naturaleza. Ahora bien, aunque ninguno está obligado por un pacto a acusarse a sí mismo, en un interrogatorio público puede ser compelido a responder mediante tortura. Pero tales respuestas no son testimonio del hecho, sino ayudas para la investigación de la verdad. Sea que bajo tortura responda la verdad o mienta, sea que no responda en absoluto, lo hace con derecho.

20. El *juramento* es una expresión adicionada a una promesa, por la cual el promitente, si no cumple, renuncia a la misericordia divina. Esta definición se colige de las palabras mismas en las que está contenida la esencia del *juramento*, a saber: *Así me ayude Dios*, u otras equivalentes, o bien, entre los romanos: *Oh Júpiter, mata a quien falta a su palabra dada,*

---

[51] Véase I.10.

como yo mato a esta puerca. Y no obsta que el *juramento* pueda ser no sólo promisorio, sino también alguna vez declarativo; pues quien confirma la afirmación mediante un *juramento* promete responder la verdad. Ahora bien, en algunos lugares era costumbre entre los súbditos jurar por sus reyes, lo cual nació del hecho de que aquellos reyes querían tener para sí honores divinos; el *juramento* fue introducido precisamente para tener un miedo mayor a violar la fe (inspirado por la consideración de la potencia divina y por la religión) que el miedo que tenemos a los hombres (de los cuales podemos esconder nuestras acciones).

21. De ello se sigue que el *juramento* debe ser concebido según la misma fórmula que usa quien lo acepta, ya que es en vano forzar a alguien a un *juramento* por un Dios en el cual no cree y al cual, por lo tanto, no teme. Pues aunque Dios puede ser conocido por la luz natural, nadie cree jurar por él mediante otra fórmula u otro nombre que el que está contenido en los preceptos de su religión, esto es, de la verdadera religión (como lo estima el que jura).

22. De la definición que hemos dado de *juramento* se puede inferir que un nudo *pacto* no obliga menos que un pacto en el cual hemos proferido un juramento, porque es por un *pacto* que nos restringimos. El *juramento* concierne al castigo divino, que sería inepto provocar si la violación del pacto no fuera por sí misma ilícita; pero no podría ser ilícita a menos que el *pacto* fuera obligatorio. Además, quien renuncia a la misericordia divina no se obliga al castigo, porque siempre es lícito evitar mediante súplicas el castigo provocado y gozar de la indulgencia divina, si ésta fuera concedida. Por lo tanto, como los hombres son por naturaleza proclives a la violación de la fe dada, el solo efecto del *juramento* es dar a los que han jurado una razón mayor para temer.

23. Exigir un *juramento* cuando la violación del pacto –si llega a suceder– no puede ser ocultada y cuando a quien se hace la promesa no le falta poder para exigir un castigo es hacer algo más de lo que es necesario para la defensa propia; y significa la intención de desear no tanto el bien para sí como lo que es malo para el otro. Pues el *juramento*, por la fórmula misma de la jura, tiende a provocar la ira de Dios: la ira de aquel que es *omnipotente*, contra los que violan la fe porque piensan que pueden mediante su propio poder evadir el castigo humano, y de aquel que es *omnisciente*, contra los que suelen violar la fe porque esperan poder ocultarse de los ojos de los hombres.

Capítulo III

De las restantes leyes de la naturaleza

1. La segunda ley natural: se ha de estar a los pactos. *2. La fe ha de ser observada con todos sin excepciones. 3. Qué es* una injuria. *4. Una injuria sólo se puede hacer a aquel con quien contratamos. 5. Distinción de la* justicia *en justicia de los* hombres *y de las* acciones. *6. Examen de la distinción de la justicia en* conmutativa y distributiva. *7. Al que consiente no se le hace injuria. 8. La tercera ley de la naturaleza,* de la ingratitud. *9. La cuarta ley de la naturaleza,* que cada uno se preste acomodadizo a los demás. *10. La quinta ley de la naturaleza,* de la misericordia. *11. La sexta ley de la naturaleza,* que las penas sólo miren al futuro. *12. La séptima ley de la naturaleza,* contra la contumelia. *13. La octava ley de la naturaleza,* contra la soberbia. *14. La novena ley de la naturaleza,* de la modestia. *15. La décima ley natural,* de la equidad, *o contra la acepción de las personas. 16. La undécima ley natural,* de tener las cosas en común. *17. La duodécima ley natural,* de dividir las cosas por sorteo. *18. La decimotercera ley natural,* de la primogenitura y de la primera ocupación. *19. La decimocuarta ley natural,* de la incolumidad de los mediadores de paz. *20. La decimoquinta ley natural,* de la designación de un árbitro. *21. La decimosexta ley natural,* que nadie sea árbitro en causa propia. *22. La decimoséptima ley natural,* los árbitros no deben esperar un premio de las partes cuya causa juzgan. *23. La decimoctava ley natural,* de los testigos. *24. La decimonovena ley natural,* que no se haga pacto alguno con el árbitro. *25. La vigésima ley natural,* contra la crápula y las cosas que impiden el uso de la razón. *26. La regla por la cual puede ser inmediatamente conocido si lo que habremos de hacer es contra la ley de la naturaleza o no. 27. Las leyes de la naturaleza sólo obligan en el foro interno. 28. Las leyes naturales son violadas incluso cuando se ha actuado conforme a las leyes. 29. Las leyes naturales son inmutables. 30. Es justo quien intenta cumplir las leyes de la naturaleza. 31. La ley natural es la misma que la moral. 32. De dónde resulta que las cosas que se han dicho sobre la ley natural no sean las mismas que las transmitidas por los filósofos acerca de las virtudes. 33. La ley natural no es ley propiamente hablando, excepto en cuanto que es transmitida por la Sagrada Escritura.*

1. Otra de las leyes naturales que se derivan es que *se ha de estar a los pactos*, o que se ha de observar la fe dada.[52] Pues se ha mostrado en el capítulo precedente que la ley natural preceptúa como cosa necesaria para procurar la paz que cada uno transfiera mutuamente ciertos *derechos* suyos, y que cuantas veces se transfiera algo en el futuro se llamará a eso *pacto*. Ahora

[52] Véase «Glosario», s.v. *Obligación*.

bien, esto conduce a la paz en la medida en que hacemos u omitimos aquello mismo que pactamos hacer u omitir; y los pactos serían en vano si no se estuviera a los mismos. En consecuencia, como *estarse a los pactos* u *observar la fe* dada es necesario para la consecución de la paz, será un precepto *de la ley natural* por el artículo segundo del capítulo segundo.

2. En este asunto no hay excepciones, sean cuales fueren las personas con las que pactamos; incluso si, por ejemplo, estas mismas no observan con otros la fe dada, ni piensan que se ha de observar la fe dada o tienen otro vicio cualquiera.[53] Pues quien pacta, por el hecho mismo de que pacta, niega que esa acción sea en vano (y es contra la razón hacer a sabiendas algo en vano); asimismo, si no piensa que se ha de cumplir con la prestación del pacto, por el hecho mismo de que así lo piensa, afirma que el pacto mismo es en vano. Por lo tanto, el que pacta con alguien con quien no cree estar obligado a observar la fe dada cree que el *pacto* es y no es al mismo tiempo en vano, lo cual es absurdo. Por consiguiente, o bien se ha de observar la fe dada o bien no se ha de pactar, esto es, se tiene una guerra declarada o una paz cierta y fiable.[54]

3. La violación *del pacto*, así como también la reclamación de lo dado (lo cual siempre reside en una acción u omisión), se llama INJURIA.[55] Ahora bien, a tal acción u omisión se la llama *injusta*; de modo que significan lo mismo *injuria* y la acción u omisión *injusta*, y ambas lo mismo que la *violación* del pacto o *de la fe* dada. Y parece que el nombre *de injuria* se le atribuye a la acción o a la omisión porque es *sin derecho*, puesto que quien hace u omite la acción ya había transmitido el derecho a otro. Y existe cierta similitud entre aquello que se llama *injuria* en la vida común y aquello que en las escuelas se suele llamar *absurdo*. Así como se dice que quien es compelido por los argumentos a la negación de la aserción que había sostenido anteriormente es reducido al *absurdo*, del mismo modo quien por debilidad de ánimo hace u omite aquello que antes *por su propio pacto* había prometido que no iba a hacer u omitir comete una *injuria*, y no incide menos en una contradicción que quien es reducido al absurdo en las escuelas. Pues al pactar una acción futura quiere hacerla; al no hacerla,

[53] Hobbes parece tener en cuenta incluso a los piratas y ladrones, o al menos piratas y ladrones que cumplan con su palabra, algo que probablemente sea imposible por definición según Cicerón y Grocio. Véase II.16.
[54] Véase Cic. Phil. 8, 4: «puesto que entre la guerra y la paz no hay nada en el medio, ¿es necesario que el estado de alarma, si no es guerra, sea paz? ¿Y qué puede decirse o estimarse más absurdo que esto?».
[55] Véase «Glosario», s.v. *Injuria*.

quiere no hacerla: y esto es como querer hacerla y no hacerla al mismo tiempo, lo cual es una contradicción. Y por eso la *injuria* es cierta *absurdidad* en el trato con los demás, así como la *absurdidad* es cierta injuria en la disputa.

4. Se sigue de esto que a nadie se le puede hacer una injuria (*) sino a aquel con quien hemos celebrado un *pacto*, a quien algo ha sido dado como una donación o a quien algo ha sido prometido mediante un *pacto*. Y por eso muy a menudo se distingue el *daño* de la *injuria*. Pues si el señor le ordena al siervo, que ha *pactado* su obediencia, pagar dinero o conferir un beneficio a un tercero y este siervo no lo hace, sin duda le hace un daño al tercero, pero injuria sólo al señor. Así también en el Estado, si alguien perjudica a otro con quien no existe pacto alguno, infiere un *daño* a quien sufre el mal y una *injuria* sólo a aquel que ejerce la autoridad del Estado. Y en efecto, si el que sufre el daño reclamara por la injuria, el que hizo el daño diría lo siguiente: «¿qué me pides tú a mí? ¿Por qué debo yo actuar a tu agrado antes que al mío, si en efecto no te impido que actúes a tu arbitrio y no al mío?». Cuando no media pacto alguno, no veo qué es lo que podría ser reprochado en tal discurso.

(*) *La palabra «injusticia» tiene significado en relación con la ley; «injuria», ora con la ley, ora con cierta persona. Lo que es injusto es injusto para con todos. En cuanto a la injuria, puede sin embargo no serlo para conmigo o para con aquél, pero sí para con otro, y a veces para con ninguna persona privada sino sólo para con el Estado; y también puede no serlo para con un hombre en particular ni para con el Estado sino sólo para con Dios. Pues se dice que mediante un pacto y la transferencia de un derecho resulta que se hace injuria a éste o aquél. Por ende (vemos que esto sucede en todo Estado), lo que los hombres privados contratan entre sí oralmente o por escrito es exigido o remitido al arbitrio del obligante. Sin embargo, los daños que se infieren contra las leyes del Estado, como el hurto, homicidio y delitos similares, no son castigados a voluntad de aquel a quien se le infirió el daño, sino al arbitrio del Estado, es decir, de acuerdo con las leyes establecidas. Y por eso no puede existir injuria contra una persona privada sino después de que a ésta se le transfiera un derecho.*

5. Estas palabras, *justo* e *injusto*, así como *justicia* e *injusticia*, son equívocas; pues significan una cosa cuando son atribuidas a personas, otra cuando son atribuidas a acciones. Cuando son atribuidas a acciones, *justo* significa lo mismo que hecho con derecho e *injusto* significa lo mismo que hecho *con injuria*. Ahora bien, aquel que hace algo justo es llamado *inocente*, no *justo*; y de aquel que hace algo *injusto* no decimos que es *injusto*,

sino *culpable*. Por otro lado, cuando el término se usa en relación con las personas, *ser justo* significa lo mismo que deleitarse al actuar justamente, esforzarse por la justicia o intentar hacer lo que es justo en todos los asuntos. Y *ser injusto* es descuidar la justicia o estimar que se la ha de medir no según el pacto suscripto, sino según la ventaja presente. Por eso una cosa es la *justicia* y la *injusticia* de las intenciones, de las instituciones o de los hombres, y otra la de alguna acción u omisión; e innumerables acciones de los hombres *justos* pueden ser *injustas*, y las de los *injustos* pueden ser *justas*. Ahora bien, se ha de decir que hombre *justo* es quien realiza acciones justas debido al precepto de la ley y las acciones injustas no las realiza sino por debilidad; *injusto* es quien realiza las acciones justas debido a la pena adjuntada a la ley, las injustas debido a la iniquidad del ánimo.

6. La justicia de las acciones se distingue comúnmente en dos especies, *conmutativa* y *distributiva*, de las cuales se afirma que la primera reside en la proporción aritmética, la segunda en la geométrica. Aquélla versa sobre la permuta, la venta, la compra, el préstamo, la devolución del mutuo, la locación, el alquiler y otros actos si son de los contrayentes entre sí; cuando lo que se da a cambio es equivalente a lo que se entrega, se dice que nace la *justicia conmutativa*. Por su parte, la distributiva se ocupa de la dignidad y de los méritos de los hombres; de modo que si se atribuye a cada uno κατὰ τὴν ἀξίαν [katà tèn axían: según el mérito],[56] más a quien es más digno, menos a quien es menos digno, y esto proporcionalmente, se origina la *justicia distributiva*. Reconozco aquí cierta distinción de la igualdad: una es, ciertamente, la igualdad sin más, como cuando dos cosas de igual precio se comparan entre sí: por ejemplo una libra de plata con doce onzas de la misma plata. La otra es una igualdad según cierta relación, como cuando a cien hombres se han de distribuir mil libras y se dan seiscientas a sesenta hombres, y cuatrocientas a cuarenta; aquí no hay igualdad entre seiscientos y cuatrocientos. Pero como existe la misma relación de desigualdad dentro del número de aquellos entre quienes se distribuyen y cada uno de ellos se llevará la misma parte, de allí que se diga que es una distribución igual. Ahora bien, tal igualdad es la misma cosa que la proporción geométrica. Pero, ¿qué relación tiene ésta con la justicia? Pues si vendemos nuestras cosas a cuanto podemos, no hacemos injuria alguna al comprador, que lo quiso y pidió; y si de lo mío distribuyo más al que merece menos y doy cuanto he pactado, no hago injuria a ninguno de los dos. Esto lo atestigua nuestro Salvador mismo, el divino

[56] Véase, por ejemplo, Aristoteles, ethica Nicomachea 1123a18.

Cristo, en el Evangelio. No es ésta, por lo tanto, una distinción de la justicia, sino de la igualdad. No se puede sin embargo negar que la justicia sea cierta clase de igualdad; ésta reside ciertamente en que, dado que todos somos por naturaleza iguales, nadie debería arrogarse más *derecho* que el que le concede al otro, a menos que ese derecho fuese adquirido mediante un pacto. Esto que hemos dicho en contra de esta distinción *de la justicia*, que es aceptada por casi todos, es para que nadie piense que *injuria* es otra cosa que la violación de la fe o de los pactos, como consta más arriba.

7. Dice un viejo dicho: *al que consiente no se le hace injuria*. Pero la verdad de este dicho se puede derivar de nuestros principios. Supongamos que se le hace a alguien que consiente lo que él piensa es una injuria; entonces, él consiente que se haga lo que no estaba permitido mediante un pacto. Pero al consentir que se le haga eso, lo que el *pacto* no permitía hace nulo *al pacto* mismo (por el artículo decimoquinto del capítulo precedente); en consecuencia, devuelve el *derecho* de hacerlo. En tanto se actúa *con derecho*, no hay *injuria*.

8. El tercer precepto de la ley *natural* es: *no permitas que el que te ha beneficiado primero debido a su confianza en ti esté por eso en una condición deterior*, o: *que nadie acepte un beneficio si no es con la intención de esforzarse por impedir que el dador se arrepienta con razón de haber dado*. Pues si no fuera por esto, actuaría contra la razón quien confiriera primero un beneficio que ve que habrá de perderse; y de ese modo toda beneficencia, confianza y toda benevolencia entre los hombres serían eliminadas, y no habría entre ellos ayuda mutua alguna, ni iniciativa alguna de obtener gratitud. Por lo tanto, se mantendría necesariamente el estado de guerra en contra de la *ley fundamental de la naturaleza*. Pero en tanto la violación de esta ley no es una violación de la fe dada o de los pactos (pues se supone que no ha tenido lugar pacto alguno entre ellos), precisamente no suele ser llamada *injuria*, sino INGRATITUD, porque *beneficio* y *gratitud* se relacionan mutuamente.

9. El cuarto precepto de la naturaleza es: *que cada uno se preste acomodadizo a los demás*. Para que esto se entienda correctamente es necesario advertir que existe en los hombres al entrar en sociedad una diversidad de temperamentos, nacida de la diversidad de las pasiones, no disímil de la diversidad en materia y forma que se encuentra en las piedras reunidas para edificar. Y así como la piedra que, por su figura áspera y angulosa, quita más lugar a las otras que el que ella misma ocupa, y debido a su materia y dureza no puede ser comprimida o cortada fácilmente, ni per-

mite ser acoplada con el edificio, se pone aparte por ser *desacomodada*, del mismo modo el hombre que por la aspereza de su temperamento retiene las cosas superfluas para sí y arranca a los otros las cosas necesarias, y no puede ser corregido por la contumacia de sus pasiones, suele ser llamado *desacomodado* y molesto para con los demás. Puesto que se supone que cada uno no sólo *con derecho*, sino también *por necesidad natural*, se empeña con todas sus fuerzas por conseguir lo que es necesario para su conservación, si alguien quiere pelear en contra nuestra por las cosas superfluas, la guerra se origina por culpa de éste, debido a que no le pesaba necesidad alguna de combatir; lo hace por lo tanto en contra de *la ley fundamental de la naturaleza*. De donde se sigue (lo cual había que mostrar) que es un precepto de la naturaleza que cada uno se preste acomodadizo a los demás. Quien viola esta *ley* puede ser llamado *desacomodado* y molesto. Cicerón,[57] por su parte, opone *inhumano* a *acomodadizo*, como si tuviera en vista esta misma ley.

10. El quinto precepto de la ley de la naturaleza reza: *es necesario conceder el perdón por lo pasado al otro que lo pide y está arrepentido, habiendo tomado caución para el tiempo futuro*. El *perdón* (por lo pasado) o remisión de una ofensa no es otra cosa que *la paz* concedida a aquel que ha provocado la guerra (cuando se arrepiente y pide la *paz*). Sin embargo, la *paz concedida* al que no se arrepiente y retiene el ánimo hostil, o no da caución para el tiempo futuro, o sea, al que no busca la paz sino una oportunidad, no es *paz* sino *miedo*; por ende no está preceptuado por la naturaleza. Por lo demás, no le place la paz a quien no quiere perdonar al que se arrepiente y exhibe caución para el futuro, lo cual está en contra de la *ley natural*.

11. El sexto precepto *de la ley natural* es: *en la venganza* o *pena se ha de mirar no el mal pasado sino el bien futuro*. Esto es, no es lícito infligir pena alguna con otro fin que no sea corregir al que peca o que los otros estén mejor advertidos por el suplicio de aquél. Ahora bien, esto está confirmado en primer lugar por el hecho de que cada uno está obligado *por ley natural* a perdonar al otro, con tal de que antes se haya tomado caución para el tiempo futuro, como se ha mostrado en el artículo precedente. Además, porque la *venganza*, en la medida en que sólo considera el pasado, no es otra cosa que triunfo y gloria del ánimo que no está dirigida a fin alguno (pues sólo contempla el pasado, mientras que el fin es una cosa

[57] Richard Tuck, en Thomas Hobbes, *On the Citizen*, p. 48, n. 4, refiere a Cic. in Verrem actio 2, 3, 23 (inhumanus, commodus).

futura), y lo que no está dirigido a fin alguno es *vano*. La venganza que no mira al futuro procede de la vanagloria y por lo tanto es contra la razón. Pero dañar a otro sin razón introduce la guerra y contraviene *la ley fundamental de la naturaleza*. Es en consecuencia un precepto *de la ley natural* que en la venganza no se ha de mirar atrás, sino hacia delante. Y a la violación de esta ley se la suele llamar CRUELDAD.

12. Ahora bien, puesto que todo signo de odio y desprecio provoca a la pelea y a la lucha más que todo lo demás, hasta tal punto que muchos prefieren perder la vida y mucho más la paz antes que sufrir contumelia, se sigue que *por ley natural* se ha prescripto en séptimo lugar que *nadie manifieste a otro que lo odia o desprecia por medio de acciones, palabras, expresiones del rostro o risas*. La violación de tal ley se llama CONTUMELIA. Ahora bien, aunque nada sea más frecuente que los ultrajes y oprobios de los poderosos contra los menos poderosos, y particularmente de los jueces contra los acusados, debido a que tales ultrajes y oprobios no corresponden a la causa penal ni al oficio de juez, tales hombres actúan en contra de la *ley natural* y han de ser considerados *contumeliosos*.

13. La cuestión de cuál de dos hombres es más digno no pertenece al estado de naturaleza sino al estado civil. Se ha mostrado antes, en el capítulo primero, artículo tercero, que todos los hombres son iguales entre sí por naturaleza. Y de ese modo la desigualdad que existe ahora, por ejemplo, por riqueza, poder o nobleza de parentesco, proviene *de la ley civil*. Sé que *Aristóteles*, en el libro primero de la *Política*, afirma como fundamento de toda su ciencia política que algunos hombres son por naturaleza dignos para mandar y otros para servir, como si el señor y el siervo se diferenciaran no por el acuerdo de los hombres, sino por la aptitud, esto es, por el conocimiento o la ignorancia naturales;[58] tal fundamento no sólo es contra la razón (como ha sido mostrado más arriba) sino también contra la experiencia. Pues no existe casi nadie con disposiciones naturales tan estúpidas que no estime más apropiado gobernarse por sí mismo que entregarse al gobierno de otros. Ni cuando contienden entre sí los más sabios y los más fuertes son aquéllos siempre o más a menudo superiores a éstos. Por lo tanto, si los hombres son iguales entre sí por naturaleza, se ha de reconocer la igualdad; si son desiguales, dado que habrán de pelearse por el poder, es necesario que a los efectos de conseguir *la paz sean considerados como iguales*, y en consecuencia es un precepto de la ley natural,

[58] Véase Aristot. politica 1254a17 ss.

en octavo lugar, *que cada uno sea considerado igual a los demás*. Lo contrario de tal ley es la SOBERBIA.

14. Así como era necesario para la conservación de cada uno ceder algunos de sus *derechos*,[59] del mismo modo no es menos necesario para la misma conservación retener algunos *derechos*: sin duda, el *derecho* a proteger el cuerpo, el *derecho* a disfrutar del aire libre, del agua y de todos los otros elementos necesarios para la vida.[60] Por lo tanto, como los que acceden a la paz retienen muchos *derechos* comunes y adquieren también muchos derechos propios, de este modo se origina el noveno dictamen *de la ley natural*, que por cierto dice que *cualquier derecho que uno postula para sí mismo también lo conceda a los demás*. De lo contrario, hace frustránea la igualdad reconocida en el artículo precedente. Pues, ¿qué otra cosa es reconocer la igualdad de las personas en la constitución de la sociedad que atribuirles la misma igualdad a quienes de otro modo ninguna razón los impulsaría a entrar en sociedad? Ahora bien, distribuir *cosas iguales a los iguales* es lo mismo que distribuir *cosas proporcionales a los proporcionales*. La observancia de esta ley se llama *modestia*, pero la violación πλεονεξία [pleonexía]; a los que la violan los latinos llaman *inmoderados* e inmodestos.

15. Ordena *la ley natural*, en décimo lugar, *que, al distribuir derechos a otros, cada uno se muestre equitativo respecto de ambas partes*. La ley precedente prohíbe que nos arroguemos por naturaleza más derechos de los que concedemos a los demás. Si queremos, podemos concedernos menos; y, en efecto, eso a veces es propio *de la modestia*. Pero si alguna vez hemos de distribuir nosotros *el derecho* a los demás, esta ley nos prohíbe ser más o menos indulgentes con uno que con otros. Pues el que no observa la igualdad natural, al ser más indulgente con uno que con otro, hace una *contumelia* al que es subestimado. Ahora bien, se ha mostrado más arriba que *la contumelia* es contraria a *las leyes naturales*. La observancia de este precepto se llama EQUIDAD; la violación, *acepción de persona*, que los griegos llaman con una sola palabra: προσωποληψία [prosopolepsía].

16. De la *ley* precedente se colige la undécima: *las cosas que no pueden ser divididas se han de usar en común (si se puede), y (si la cantidad de la cosa lo permite) cuanto quiera cada uno. Si la cantidad de la cosa no lo*

---

[59] Véase «Glosario», s.v. *Derecho de preservación*.

[60] La casuística jesuita admitía que las personas condenadas a la pena capital, mutilación, esclavitud, etc., podían escaparse independientemente de su culpabilidad debido a que era psicológicamente imposible que quisieran otra cosa. Véase Hasso Höpfl, *Jesuit Political Thought*, pp. 295-6. Tomás de Aquino compartía tal opinión (Summ. theol. II-II, q. 69 a. 4c; véase John Finnis, *Aquinas*, Oxford, Oxford University Press, 1998, p. 282). Véase VII.3, XII.2.

permite, entonces de la manera predefinida y proporcionalmente al número de los usuarios, pues de otra manera no se puede observar en modo alguno aquella igualdad que ha sido ordenada por la ley natural, como demostramos en el artículo precedente.

17. Del mismo modo, si las cosas no pueden ser divididas ni tenidas en común, ha sido instituido *por ley natural* (su precepto duodécimo) *que el uso de la cosa sea o bien alterno o bien adjudicado por sorteo a uno solo, y que también en el uso alterno se decida por la suerte quién ha de usarla primero*. Aquí también se ha de tener en vista la igualdad, a la que no se puede llegar de otro modo que por sorteo.

18. Ahora bien, el sorteo es de dos clases, *arbitrario* o *natural*. Es arbitrario aquel que se hace según el acuerdo de los contendientes y reside en el mero azar, o quizá, como se dice, en la fortuna. El natural es la *primogenitura* (en griego κληρονομια [kleronomía], que parece ser atribuido por la suerte) y la *primera ocupación*. Y por eso las cosas que no pueden ser divididas ni tenidas en común le tocan en suerte al primer ocupante; asimismo, le tocan en suerte al primogénito las cosas que fueron del padre, si el padre mismo no ha transferido aquel *derecho* anteriormente. Sea ésta por lo tanto la decimotercera *ley de la naturaleza*.

19. El decimocuarto precepto de la ley natural es: *se ha de asegurar incolumidad a los mediadores de paz*, pues la razón que ordena un fin ordena también los medios necesarios. Ahora bien, el primer dictamen de la razón es la *paz*; los demás son medios para la *paz*, sin los cuales ésta no puede existir. Pero no se puede tener *paz* sin mediación ni sin incolumidad de la mediación. Es por lo tanto un dictamen de la razón, esto es, *ley de la naturaleza*: se ha de asegurar incolumidad a los mediadores de *paz*.

20. Por otra parte, incluso si los hombres estuvieran de acuerdo en estas *leyes de naturaleza* y otras si las hay, y se esforzaran en observarlas, se originarían cotidianamente dudas y controversias acerca de la aplicación de estas leyes a los hechos –es decir, si el *hecho* contraviene o no la *ley* (lo que se llama *cuestión de derecho*)–.[61] Y de tales dudas y controversias se

[61] A diferencia de Hobbes, Hugo Grocio, *De jure belli ac pacis* II, 23, 13 cree que «en la acepción especial y relacionada con la cosa misma», ni una guerra ni una litis puede ser justa para ambas partes, «porque una facultad moral hacia cosas contrarias, supóngase a hacer y evitar lo mismo, no puede darse por la naturaleza misma de la cosa». Grocio reconoce a lo sumo el caso recíproco negativo, esto es, la posibilidad de que ninguna de las partes pueda comportarse injustamente, ya que «nadie actúa injustamente a menos que sepa que hace una cosa injusta», y esta injusticia es la que «muchos ignoran». Sólo en este sentido «justamente, esto es, de buena fe, se puede litigar por ambas partes. Pues a muchos se les suele escapar, tanto respecto del derecho como de los hechos, de dónde se origina el derecho».

seguiría una lucha entre las partes, al estimar ambas que han sido lesionadas en sus derechos. Por consiguiente, para la conservación *de la paz* –no se puede pensar otro remedio equitativo en este caso– es necesario que ambas partes en desacuerdo se pongan de acuerdo respecto de algún tercero (cuya sentencia sobre la cosa en controversia habrán de respetar), obligándose *por pactos mutuos*. Se llama árbitro a aquel respecto del cual se han puesto de acuerdo de este modo. Es por lo tanto el precepto decimoquinto de la ley natural: *es necesario que ambas partes que discuten entre sí sobre un derecho se sometan al arbitraje de algún tercero.*

21. Ahora bien, del hecho de que *el árbitro* o *juez* sea elegido por los contendientes para resolver la controversia se colige que es necesario que el árbitro no sea uno de los que están en desacuerdo. Pues se presume que cada uno busca naturalmente el bien para sí, y *lo justo* sólo en aras *de la paz* y por accidente; de modo que uno de los contendientes no puede observar aquella igualdad preceptuada por *la ley natural* tan cuidadosamente como lo haría un tercero. De aquí que esté contenido en *la ley de la naturaleza*, en decimosexto lugar, que *nadie debe ser juez o árbitro en su propia causa.*

22. De lo mismo se sigue en decimoséptimo lugar que *es necesario que no sea árbitro alguien a quien se le aparezca una mayor esperanza de ventaja o gloria con la victoria de una de las partes antes que de la otra*, pues aquí opera una razón equivalente a la de la ley precedente.

23. Pero cuando se origina una controversia acerca del hecho mismo (si se hizo o no lo que se dice que se hizo), es conforme a la ley natural –por el artículo decimoquinto– que el árbitro crea en ambas partes por igual, es decir, que no crea en ninguna (porque afirman cosas contradictorias). De esto se sigue que, en la medida en que el árbitro no pueda conocer otros signos, es necesario que crea en un tercero, en un tercero y un cuarto, o en muchos, para emitir sentencia acerca del hecho. De este modo, la ley natural decimoctava impone *a los árbitros* y *jueces que guíen su sentencia según testigos que parezcan ser equitativos para ambas partes, cuando no aparecen signos ciertos del hecho.*

24. De la definición *de árbitro* aducida más arriba se puede comprender además que *no media acto o promesa algunos entre él mismo y las partes entre las cuales ha sido designado árbitro, en virtud de lo cual esté obligado a pronunciarse a favor de una o de la otra parte, o no esté obligado a pronunciarse a favor de lo que es equitativo o lo que él estime que lo es.* En verdad, por *ley de la naturaleza* examinada en el artículo decimoquinto, *un árbitro* está obligado a emitir aquella sentencia que considere equita-

tiva. A la obligatoriedad de tal ley nada hay que le pueda ser añadido por un pacto; por lo tanto, tal pacto sería en vano. Además, si al emitir una sentencia inicua el árbitro afirmara que ésta era equitativa y tal pacto no fuera inválido, la controversia permanecería después de haber sido emitida la sentencia, lo cual está en contra *de la designación del árbitro*, que ha sido elegido por las partes bajo la condición de que éstas se obliguen recíprocamente a considerar como válida la sentencia que aquél pronuncie. Por ende, *la ley de la naturaleza* ordena que *el árbitro* sea libre y éste es su precepto decimonoveno.

25. Dado que *las leyes de la naturaleza* no son otra cosa que preceptos de la recta razón, si uno no se propone conservar la facultad de razonar correctamente, no puede observar las leyes naturales. Por eso, es manifiesto que aquel que voluntariamente y a sabiendas hace algo por lo cual se destruye o debilita la facultad de la razón, viola voluntariamente y a sabiendas la ley de la naturaleza. Pues no hay diferencia alguna entre quien actúa en contra del deber y quien hace voluntariamente lo que no le permite cumplir con su deber. Ahora bien, los hombres que realizan acciones por las cuales la mente es despojada de su estado natural destruyen o debilitan la facultad de razonar, lo que manifiestísimamente sucede *con la ebriedad* y *la crápula*. Por lo tanto, en vigésimo lugar, se peca *por ebriedad* contra la ley natural.

26. Quien haya visto en lo anterior que *los preceptos naturales* se derivan con cierto artificio de un único dictamen de la razón que nos exhorta a nuestra conservación e incolumidad quizá diga que la deducción de estas leyes es hasta tal punto difícil, que no se ha de esperar que las mismas sean conocidas públicamente, ni por ende que obliguen. En efecto, las leyes, si no son conocidas, no obligan; en realidad, no son leyes. A éste respondo que es verdad que *la esperanza, el miedo, la ira, la ambición, la avaricia, la vanagloria* y otras perturbaciones de la mente impiden que uno pueda conocer las leyes de la naturaleza durante el tiempo en que prevalecen estas pasiones. Por otro lado, no existe nadie que no esté alguna vez con el ánimo tranquilo. En consecuencia, durante este tiempo nada es más fácil de conocer, incluso para el indocto e inculto, que esta única regla: que cuando dude de si lo que ha de hacer al otro es conforme al *ordenamiento jurídico natural*,[62] piense que está en el lugar de ese otro. Entonces inmediatamente aquellas perturbaciones que instigaban a actuar, como si hu-

[62] Es infrecuente que Hobbes emplee, como en este caso, la noción de *ius naturale* en sentido objetivo. Véase «Glosario», s.v. *Derecho*.

bieran sido trasladadas al otro platillo de la balanza, disuadirán de actuar. Y esta regla no sólo es fácil sino que también es notoria hace tiempo en estas palabras: *lo que no querrías que te hagan no se lo hagas a otro.*

27. Ahora bien, dado que la mayoría de los hombres, por un inicuo apetito de la ventaja presente, son muy poco aptos para observar las leyes predichas, no importa cuán reconocidas, si quizás algunos de los más modestos practicaran aquella equidad y acomodación que la razón dicta sin que los otros hicieran lo mismo, a nada seguirían menos que a la razón. Pues no se procurarían la paz sino una ruina cierta y más precoz, y los que observan esas virtudes caerían presa de los que no las observan. No se ha de estimar, por lo tanto, que los hombres están obligados por naturaleza, esto es, por la razón, al cumplimiento (*) de todas esas leyes en ese estado de los hombres en el que no son cumplidas por los demás. Entretanto, sin embargo, estamos obligados a la intención de observar esas leyes, siempre que la observancia de las mismas parezca conducir al fin al cual están ordenadas. Por consiguiente, se ha de concluir que la ley natural siempre y en todas partes obliga en *el foro interno* o en *la conciencia*; *en el foro externo* no siempre, sino sólo cuando puede hacerse de manera segura.

(*) *Por cierto, entre estas leyes existen algunas cuya omisión (con tal de que se actúe en aras de la paz o de la conservación propia) se parece más al cumplimiento que a la violación de la ley natural. Pues el que hace todo contra los que hacen todo y arrebata a los rapiñadores hace lo que es equitativo. Ahora bien, por otro lado, hacer en la guerra lo que es adecuado en la paz y propio de un hombre moderado es cobardía y traición a uno mismo. Sin embargo existen algunas leyes naturales cuyo cumplimiento no cesa ni siquiera en la guerra.*[63] *No entiendo en qué pueden la ebriedad o la crueldad*[64] *(esto es, la venganza que no tiene en vista el bien futuro) contribuir a la paz o la conservación de hombre alguno. Brevemente, en el estado de naturaleza se ha de estimar lo justo y lo injusto no a partir de las acciones sino a partir de la intención y de la conciencia del que actúa. Lo que se hace en aras de lo que es necesario, de la paz o de la autoconservación se hace*

[63] Si bien se trata de un hecho a menudo pasado por alto, Hobbes aquí no excluye la posibilidad de restricciones que operan incluso –y quizás sobre todo– en el contexto de una guerra civil.
[64] Hugo Grocio, *De jure belli ac pacis* III, 11, 7, sostiene que «un enemigo [...] que quiere respetar no lo que permiten las leyes humanas, sino lo que es propio de su deber, lo que es justo [*fas*] y piadoso, se abstiene incluso de la sangre del enemigo; y a nadie le impondrá la muerte a menos que de ese modo evite la muerte o algo similar a la muerte, o por pecados de la propia persona que estuvieran a la altura de la medida capital. Y también a algunos que lo merecen, o a todos, le condonará la pena de muerte, sea por obligación de humanidad o por otras causas probables».

correctamente. Fuera de esto, cualquier daño infligido a otro hombre sería una violación de la ley natural y una injuria contra Dios.

28. En verdad, las leyes que obligan en conciencia pueden ser violadas por una acción no sólo contraria a ellas sino incluso conforme a ellas, si en verdad quien la realiza cree que es contraria a ellas. Pues aunque la acción misma sea según la ley, la conciencia está en contra de la ley.

29. *Las leyes de la naturaleza son inmutables y eternas*: lo que prohíben nunca puede ser lícito, lo que ordenan nunca puede ser ilícito.[65] Por cierto, nunca *la soberbia, la ingratitud, la violación de los pactos* (o *injuria*), *la inhumanidad, la contumelia* serán lícitas, ni ilícitas las virtudes contrarias a éstas, en la medida en que son entendidas como disposiciones del ánimo, esto es, con respecto *al foro de la conciencia*, único ámbito donde obligan y son leyes. Sin embargo, en tanto las acciones sean tan diversificadas por las circunstancias y por la ley civil, serán en un tiempo justas y en otro inicuas, y en un tiempo de acuerdo con la razón, en otro contra la razón. Sin embargo, la razón misma no cambia el fin al cual tiende, que es la *paz y defensa*, ni los medios, esas virtudes del ánimo que hemos explicado más arriba y que no pueden ser abrogadas por costumbre o ley civil alguna.

30. A partir de lo dicho hasta aquí es evidente cuán fáciles de observar son las leyes de la naturaleza, ya que requieren sólo un esfuerzo (aunque verdadero y constante). A quien lo realice podemos llamarlo con toda corrección JUSTO; pues el que con todo su esfuerzo intenta que sus acciones sean conformes *a los preceptos de la naturaleza* muestra a las claras tener la intención de cumplir aquellas leyes, que resumen a qué nos obliga la naturaleza racional. Quien en verdad ha cumplido con todo aquello a lo que estaba obligado es *justo*.

31. Todos los escritores están de acuerdo en que *la ley natural* es la misma que *la ley moral*. Veamos por qué esto es verdad. *Bueno* y *malo* son nombres impuestos a las cosas para significar el apetito o la aversión de quienes las han denominado así. Ahora bien, los apetitos de los hombres son diferentes por la diversidad de sus temperamentos, costumbres y opiniones, lo cual se puede ver en las cosas que percibimos por los sentidos (por ejemplo el gusto, el tacto, el olfato), pero mucho más en las cosas que se refieren a las acciones comunes de la vida, donde lo que uno *loa*, es decir, llama *bueno*, otro *vitupera* como *malo*; incluso muy a menudo el mismo hombre en tiempos distintos loa y reprocha lo mismo. Al ocurrir esto, se originan necesariamente discordias y peleas. Por consiguiente, los

[65] Véase «Glosario», s.v. *Ley natural.*

hombres se hallan en estado de guerra durante el tiempo en que *bueno* y *malo* son estimados según diversos criterios debido a la diversidad de los apetitos presentes. Todos, mientras están en él, fácilmente reconocen que este estado es malo y por consiguiente que *la paz* es *buena*. Por lo tanto, los que no podían convenir acerca del bien presente convienen sobre el futuro, lo cual es sin duda obra de la razón; pues percibimos *las cosas presentes* mediante los sentidos, *las futuras* no las percibimos sino por la razón. Al preceptuar la razón que la paz es buena, se sigue que todos los medios necesarios para la paz son buenos, y en consecuencia que *la modestia, la equidad, la buena fe, la humanidad, la misericordia* (que, hemos demostrado, son necesarias para la paz) son *buenas costumbres* o hábitos, esto es, *virtudes*. Por lo tanto, *la ley*, por el hecho mismo de que preceptúa los medios para la paz, preceptúa *buenas costumbres* o *virtudes*. Por eso se la llama ley *moral*.

32. Puesto que los hombres no pueden despojarse en verdad de aquel apetito irracional por el cual desean los bienes presentes (a los que por estricta consecuencia están adheridos muchos males imprevistos) antes que los futuros, sucede que si bien están todos de acuerdo en la loa de dichas virtudes, no lo están todavía acerca de la naturaleza de las mismas (en qué consiste de hecho cada una de ellas), porque cada vez que una buena acción ajena desagrada a alguien, éste le impone el nombre de algún vicio cercano; de manera similar, las vilezas que agradan son referidas a alguna virtud. De allí que la misma acción que es loada y llamada virtud por éste es reprochada y convertida en vicio por aquél. Y hasta ahora los filósofos no han inventado remedio alguno para esta situación, porque como no observaron que la bondad de la acción reside en estar ordenada hacia la paz y la maldad de la acción en estar ordenada a la discordia, han construido una *filosofía moral* ajena a *la ley moral* e inconsistente consigo misma. Pues quisieron que la naturaleza *de la virtud* residiera en cierto *término medio* entre dos *extremos* y los vicios, de hecho, en los *extremos* mismos, lo cual es abiertamente falso.[66] En efecto, se alaba el ser audaz y se lo considera una virtud bajo el nombre de *coraje*, aunque sea extremo, si la causa suscita aprobación. Asimismo no es la cantidad de la cosa ofre-

[66] El objeto de la crítica de Hobbes es la teoría aristotélica de la virtud ética como un término medio entre dos extremos en el sexto capítulo del segundo libro de la *Ética a Nicómaco*, la cual parece ser proclive a la paradiástole. Sin embargo, habría que tener en cuenta que Aristóteles mismo incluye la razón por la cual uno actúa dentro de la descripción de un acto virtuoso (Aristot. eth. Nic. 1106b21) y además reconoce que no toda acción admite un punto intermedio: 1107a 8-17; véase 1110a 25-7.

cida como regalo (ya sea grande, pequeña o media), sino la causa del regalo lo que hace a la *liberalidad*. Y no es *injusticia* si doy de lo mío a alguien más de lo que es debido. Por lo tanto, las leyes naturales son la suma de la filosofía *moral*, y en este lugar he transmitido todos aquellos preceptos pertinentes para nuestra conservación en contra de los peligros que se originan en la discordia. Sin embargo, existen otros preceptos de la naturaleza racional, y de ellos nacen otras virtudes. Pues incluso *la templanza* es un precepto de la razón, ya que la intemperancia tiende a las enfermedades y a la muerte. El coraje es asimismo un precepto de la razón, esto es, la facultad de resistir vigorosamente ante los peligros presentes que son más difíciles de evitar que de superar, porque es un medio para la conservación de aquel que resiste.

33. Ahora bien, dado que las que llamamos *leyes de la naturaleza* no son otra cosa que ciertas conclusiones colegidas por la razón acerca de lo que se ha de hacer y omitir, no son, en cuanto proceden de la naturaleza, leyes propiamente dichas; pues hablando propia y cuidadosamente, *ley* es la palabra de aquel que con derecho ordena hacer o no hacer algo a los demás.[67] Sin embargo, reciben con toda propiedad el nombre de leyes porque, como lo veremos en el capítulo siguiente, han sido sancionadas por Dios en las Sagradas Escrituras; en efecto, *la Sagrada Escritura* es la palabra de Dios, que manda en todas las cosas con el máximo derecho.

---

[67] Véase «Glosario», s.v. *Ley natural*.

Capítulo IV

Que la ley natural es ley divina

1. La ley natural y moral es la ley divina. 2. Lo cual está confirmado en general por la Escritura. 3. En especial, respecto de la ley fundamental de la naturaleza de buscar la paz. 4. También de la primera ley natural, de abolir la comunidad de todas las cosas. 5. También de la segunda ley natural, de observar la fe dada. 6. También de la tercera ley natural, de la gratitud. 7. También de la cuarta ley natural, de mostrarse acomodadizo. 8. También de la quinta ley natural, de la misericordia. 9. También de la sexta ley natural, que las penas miren sólo al futuro. 10. También de la séptima ley natural, contra la contumelia. 11. También de la octava ley natural, contra la soberbia. 12. También de la novena ley natural, de la modestia. 13. También de la décima ley natural, contra la acepción de personas. 14. También de la undécima ley natural, de tener en común las cosas que no pueden ser divididas. 15. También de la duodécima ley natural, de dividir por sorteo. 16. También de la decimoquinta ley natural, acerca de designar un árbitro. 17. También de la decimoséptima ley natural: los árbitros no deben aceptar un premio por la sentencia. 18. También de la decimoctava ley natural, sobre los testigos. 19. También de la vigésima ley natural, contra la ebriedad. 20. También respecto de lo que ha sido dicho: la ley natural es eterna. 21. También que las leyes naturales pertenecen a la conciencia. 22. También que las leyes naturales son fáciles de observar. 23. Y finalmente, respecto de la regla por la cual puede ser inmediatamente conocido si algo está en contra de la ley de la naturaleza o no. 24. La ley de Cristo es la ley de la naturaleza.[68]

1. La ley que es *natural* y *moral* es la misma que suele ser llamada *ley divina*, y no injustificadamente. Por un lado, porque *la razón*, que es *la ley natural* misma, ha sido dada inmediatamente por Dios a cada uno como regla de sus acciones. Por el otro, porque los preceptos de vida que de allí se derivan son los mismos que los que han sido promulgados a partir de la Divina Majestad como *leyes del reino celestial* por Nuestro Señor *Jesucristo* y por los santos *profetas* y *apóstoles*. En este capítulo intentaremos, pues, confirmar a partir de las Sagradas Escrituras lo que ha sido colegido más arriba al razonar sobre *la ley natural*.

[68] La tabla de subtítulos de este capítulo no figura en ninguna de las ediciones; fue compilada por Howard Warrender a partir de los títulos marginales en la segunda edición de 1647.

2. Indicaremos primeramente los pasajes en los que se declara que la ley divina está situada en la recta razón. Sal. 37, 30-31: *La boca del justo habla sabiduría, y su lengua profiere palabras de rectitud. Lleva en el corazón la ley de Dios*. Jr. 31, 33: *Yo pondré mi ley en ellos y la escribiré en su corazón*. Sal. 19, 8: *La ley de Yavé es perfecta, restaura el alma*; vers. 9: *Los mandatos de Yavé son limpios, iluminan los ojos*. Dt. 30, 11: *En verdad, esta ley que hoy te impongo no es muy difícil para ti ni es cosa que esté lejos de ti*, etc.; vers. 14: [...] *la tienes enteramente cerca de ti, la tienes en tu boca, en tu mente*. Sal. 119, 34: *Dame entendimiento para que guarde tu ley*; vers. 105: *Tu palabra es para mis pies una lámpara, la luz de mis pasos*. Pr. 9, 10: *Conocer al santo, eso es inteligencia*. Jn. 1, 1 llama λόγος [lógos: verbo] al promulgador mismo de la ley, *Cristo*. En el vers. 9 el mismo *Cristo* es llamado *luz verdadera que, viniendo a este mundo, ilumina a todo hombre*. Todas son descripciones *de la recta razón*, cuyos dictámenes –se ha mostrado antes– son *leyes naturales*.

3. Que esta ley que hemos establecido como *ley fundamental de la naturaleza*, a saber, *que se ha de buscar la paz*, es también la suma *de la ley divina*, se pondrá de manifiesto a partir de estos pasajes: Rm. 3, 17: *La justicia* (que es la suma de la ley) es llamada *camino de paz*; Sal. 85, 11: *La justicia y la paz se abrazarán*; Mt. 5, 9: *Bienaventurados los pacificadores, porque serán llamados hijos de Dios*. Y luego de que san Pablo hubiese dicho a los Hebreos, capítulo sexto, último versículo, que *Cristo* (legislador de la ley de la que se trata) es *pontífice eterno según la orden de Melquisedec*, agrega en el capítulo siguiente, versículo primero: *Este Melquisedec fue el rey de Salem, sacerdote del Dios altísimo*, etc.; vers. 2: *Pues aquel cuyo nombre se interpreta primero como rey de justicia, luego también como rey de Salem, es decir, rey de la paz*; de esto resulta que *Cristo Rey* en su reino liga la *justicia* con la *paz*. Sal. 34, 15: *aléjate del mal, y haz el bien, busca y persigue la paz*. Is. 9, 5-6: *Porque nos ha nacido un niño, y nos ha sido dado un hijo que tiene sobre su hombro la soberanía, y que se llamará maravilloso consejero, Dios fuerte, Padre sempiterno, Príncipe de la paz*. Is. 52, 7: *¡Qué hermosos son sobre los montes los pies del mensajero que anuncia la paz, que te trae la buena nueva, que pregona la salvación, diciendo a Sión: Reina tu Dios!* En Lc. 2, 14, en el nacimiento de Cristo la voz de los que loan a Dios y dicen: *Gloria a Dios en las alturas y en la tierra paz a los hombres de buena voluntad*. E Is. 53, 5, llama al Evangelio *disciplina de la paz*. Is. 59, 8, llama a *la justicia camino de paz*: *No conocen los caminos de la paz, no hay en sus sendas justicia*. Mi. 5, 3-4, hablando del *Mesías*, dice así: *Se afirmará y apacentará con la fortaleza de*

Yavé, etc., porque su prestigio se extenderá hasta los confines de la tierra. Y así será la paz, etc. Pr. 3, 1: *Hijo mío, no te olvides de mis enseñanzas, conserva mis preceptos en tu corazón; porque te darán largos días de vida y prosperidad.*

4. En lo que concierne a la primera ley, de *abolir la comunidad de todas las cosas*, o sea, de la introducción de lo *mío* y lo *tuyo*, tenemos en primer lugar que aquella comunidad es adversa a la paz a partir de las palabras de *Abraham* a *Lot* en Gn. 13, 8: *Que no haya contiendas entre los dos, ni entre mis pastores y los tuyos. ¿No tienes ante ti toda la región? Sepárate, pues, de mí te lo ruego.* Y confirman la ley de la distinción entre *nuestro* y *ajeno* todos los pasajes de la Sagrada Escritura en los cuales se prohíbe la invasión de lo ajeno, como *no matarás, no hurtarás, no cometerás adulterio.* En efecto, estos pasajes suponen que el derecho de todos a todo ha sido abolido.

5. Los mismos preceptos establecen la segunda ley natural de observar la fe dada. ¿Pues qué otra cosa es *no invadirás lo ajeno* sino *no invadirás aquello que por tu pacto ha cesado de ser tuyo*? Y expresamente en Sal. 15, 1-3, al que pregunta: *Señor, ¿quién es el que podrá habitar en tu morada?* se le responde: *El que, aun jurando en daño suyo, no engaña.* Y en Pr. 6, 1: *Hijo mío, si saliste fiador por tu prójimo, te has ligado con tu palabra.*

6. Estos pasajes afirman la tercera *ley*, de la *gratitud*: Dt. 25, 4: *No pongas bozal al buey que trilla*, lo cual es interpretado por san Pablo en 1 Co. 9, 9 como dicho sobre los hombres, no sólo sobre los bueyes. Pr. 17, 13: *El que devuelve mal por bien no verá alejarse la desventura de su casa.* Dt. 20, 10-11: *Cuando te acercares a una ciudad para atacarla, primero le ofrecerás la paz; si la acepta y te abre sus puertas, la población te rendirá tributo y te servirá.* Pr. 3, 29: *No trames mal alguno contra tu prójimo mientras él confía en ti.*

7. Estos preceptos divinos son conformes a la cuarta ley (*hay que mostrarse acomodadizo*). Ex. 23, 4-5: *Si encuentras el buey o el asno de tu enemigo, llévaselos. Si encuentras el asno de quien te odia caído bajo la carga, no pases de largo, ayúdale a levantarlo*; vers. 9: *No hagáis daño al extranjero.* Pr. 3, 30: *No pleitees con nadie sin razón, si no te ha hecho agravio.* Pr. 12, 26: *El justo aventaja a su prójimo.* Pr. 15, 18: *El iracundo promueve contiendas, el que tarde se enoja aplaca las rencillas.* Pr. 18, 24: *Hay amigos más afectos que un hermano.* Lo mismo es confirmado en Lc. 10 por la parábola del samaritano que se compadeció del judío herido por los ladrones, y por el precepto de Cristo en Mt. 5, 39: *Pero yo os digo: No resistáis al mal y si alguno te abofetea en la mejilla derecha, dale también la otra.*

8. Entre otros innumerables pasajes que prueban la quinta ley se encuentran éstos: Mt. 6, 14-15: *Pues si vosotros perdonáis a otros sus faltas, también os perdonará a vosotros vuestro Padre celestial. Pero si no perdonáis a los hombres las faltas suyas, tampoco vuestro Padre os perdonará vuestros pecados, etc.* Mt. 18, 21-22: *Señor, ¿cuántas veces he de perdonar a mi hermano si peca contra mí? ¿Hasta siete veces? Dícele Jesús: No digo yo hasta siete veces, sino hasta setenta veces siete*; esto es, tantas veces como peque.

9. Pertenecen a la confirmación de la sexta ley los pasajes que ordenan la *misericordia*, entre los cuales están Mt. 5, 7: *Bienaventurados los misericordiosos, porque ellos alcanzarán misericordia*; Lv. 19, 18: *No te vengues y no guardes rencor contra los hijos de tu pueblo.* Sin embargo, hay quienes piensan que esta ley no sólo no es confirmada sino que incluso está invalidada por las Escrituras en razón de que después de la muerte el castigo es eterno para los impíos, y allí no hay lugar alguno para la enmendación ni para el ejemplo. Algunos resuelven esta objeción diciendo que Dios, no restringido por ley alguna, refiere todo a su gloria, pero que al hombre no le está permitido hacer lo mismo: como si Dios buscara la gloria, esto es, se complaciera, en la muerte de un pecador. Es más correcto responder que la institución del castigo eterno fue anterior al pecado, y que sólo tuvo en mira que los hombres temieran pecar en el futuro.

10. Comprueban la séptima ley las palabras de Cristo en Mt. 5, 22: *Pero yo os digo que todo el que se irrita contra su hermano será reo de juicio; el que dijera «raca» será reo ante el Sanedrín, el que le dijera «loco» será reo de la Gehenna del fuego.* Pr. 10, 18: *El que esparce la difamación es un necio.* Pr. 14, 21: *El que desprecia a su prójimo peca.* Pr. 15, 1: *Una palabra áspera enciende la hoguera*; Pr. 22, 10: *Arroja al petulante y se acabará la contienda, y cesará el pleito y la afrenta.*

11. Estos pasajes establecen la ley octava (*reconocer la igualdad de la naturaleza*), que versa sobre *la humildad*: Mt. 5, 3: *Bienaventurados los pobres de espíritu porque suyo es el reino de los cielos.* Pr. 6, 16-19: *Seis cosas aborrece Yavé y aun siete abomina su alma: ojos altaneros*, etc. Pr. 16, 5: *Aborrece Yavé al altivo de corazón, pronto o tarde no quedará sin castigo.* Pr. 11, 2: *Detrás de la soberbia viene la deshonra, con la modestia va la sabiduría.* También en Is. 40, 3 (*donde* se anuncia el *advenimiento* del Mesías, como preparación a su reino), he aquí la voz que clama en el desierto: *Abrid camino a Yavé en el desierto, allanad en la soledad camino a vuestro Dios. Que se rellenen todos los valles y se rebajen todos los montes y collados; que se allanen las cuestas y se nivelen los declives*, lo cual sin duda se refiere no a los montes sino a los hombres.

12. Ahora bien, la *equidad*, que hemos establecido en noveno lugar como *ley natural*, y preceptúa a cada uno permitir a los demás los mismos derechos que desea le sean permitidos a sí mismo, y comprende en sí misma todas las otras leyes, es la misma que establece Moisés en Lv. 19, 18: *Amarás a tu prójimo como a ti mismo*. Y nuestro *Salvador* dice que es la suma de *la ley moral* en Mt. 22, 36-40: *Maestro, ¿cuál es el mandamiento más grande de la ley? Él le dijo: Amarás al Señor, tu Dios, etc., éste es el más grande y el primer mandamiento. El segundo, semejante a éste, es: Amarás a tu prójimo como a ti mismo. De estos dos preceptos penden toda la Ley y los Profetas*. Pero amar a tu prójimo como a ti mismo no es otra cosa que permitirle que todo lo que postulamos se nos ha de permitir a nosotros mismos.

13. Por la décima ley está prohibida *la acepción de personas* de la misma manera que por los siguientes pasajes: Mt. 5, 45: *Para que seáis hijos de vuestro Padre que está en los cielos, que hace salir el sol sobre malos e injustos*. Col. 3, 11: *No hay griego ni judío*, [...] *bárbaro ni escita, siervo o libre, porque Cristo lo es todo en todos*. Hch. 10, 34: *Ahora reconozco que no hay en Dios acepción de personas*. 2 Cro. 19, 7: *No hay en Yavé, nuestro Dios, iniquidad ni acepción de personas*. Si. 35, 12: *Justo es el Señor y no hace acepción de personas*. Rm. 2, 11: *Pues en Dios no hay acepción de personas*.

14. Ignoro si la undécima ley, que ordena que *se ha de tener en común las cosas que no pueden ser divididas*, se encuentra expresamente en las Sagradas Escrituras o no. Sin embargo, la práctica se verifica en todas partes en el uso común de pozos, caminos, ríos, cosas sagradas, etc.; pues de no ser así, los hombres no podrían vivir.

15. Hemos dicho que es una ley natural, en duodécimo lugar, que las cosas que no pueden ser divididas ni poseídas en común se han de distribuir por sorteo, lo cual está confirmado por un lado por el ejemplo de Moisés, quien, a partir del precepto de Dios (Nm. 34), dio *por sorteo* a las tribus la posesión de las partes de la tierra prometida. Por el otro, por el ejemplo *de los Apóstoles* (Hch. 1), quienes (habiendo invocado primero a Dios de este modo: *Tú, Señor, muestra a quién elegirás*, etc.) adscribieron como miembro por sorteo *a Mateo* antes que *a Justo*. Lo mismo puede ser colegido de Pr. 16, 33: *En el seno se echan las suertes, pero es Yavé quien da la decisión*. Y en cuanto a la decimotercera ley, la sucesión le habría correspondido a *Esaú*, ciertamente como primogénito *de Isaac*, si él mismo no la hubiese vendido (Gn. 25, 33), o si el padre no lo hubiese decidido de otro modo.

16. Al escribir a los corintios en 1 Co. 6, san Pablo critica a los cristianos de esa ciudad porque contendían entre sí en los tribunales ante jueces infieles (sus enemigos).[69] Dice que es un delito que no prefieran aceptar la injuria y sufrir el fraude, pues eso está en contra de aquella ley por la cual se nos ordena *ser mutuamente acomodadizos*. Pero si la controversia fuese acerca de las cosas necesarias, ¿qué cabe hacer? Así habla el apóstol, vers. 5: *Para vuestra confusión os hablo de este modo. ¿No hay entre vosotros ningún prudente capaz de ser juez entre hermanos?* Por lo tanto, confirma con estas palabras la decimoquinta ley de la naturaleza: cuando las controversias no pueden ser evitadas, se ha de designar algún árbitro por acuerdo entre las partes, y éste ha de ser un tercero, de tal modo que ninguno de los litigantes sea juez en causa propia (ésta es la ley decimosexta).

17. Ahora bien, que un *juez* o *árbitro* no debe aceptar un premio por su sentencia (lo cual es la ley decimoséptima) consta en Ex. 23, 8: *No recibas regalos que ciegan a los prudentes y tuercen la justicia* y en Si. 20, 29: *Regalos y dones ciegan los ojos de los sabios*. De ello se sigue que el árbitro no está más obligado con una parte que con la otra, como dice la ley decimonovena, que también está confirmada por Dt. 1, 17: *No atenderéis en vuestros juicios a la apariencia de las personas; oíd a los pequeños como a los grandes*, y por todos los pasajes que hemos citado en contra de la acepción de personas.

18. La Escritura no sólo confirma que en el juicio *de los hechos* se ha de llamar a *testigos* (ésta es la ley decimoctava), sino que además se requieren muchos testigos. Dice Dt. 17, 6: *Sólo sobre la palabra de dos o tres testigos se condenará a muerte al que haya de ser condenado; no será condenado a muerte en base al testimonio de un solo testigo*. Lo mismo se repite en Dt. 19, 15.

19. La ebriedad, a la que hemos enumerado precisamente en último lugar entre las violaciones *de la ley natural* porque impide el uso de la recta razón, está prohibida en las Sagradas Escrituras también por la misma causa. Pr. 20, 1: *El vino es petulante y los licores alborotadores; el que por ellos va haciendo eses no hará cosa buena*; y en el capítulo 31, vers.

[69] Esto sugiere que la actitud de san Pablo podría haber sido diferente si los jueces no hubiesen sido enemigos. De todos modos, la postura cristiana originaria era filo-anarquista (no había que recurrir a los tribunales porque los jueces, al igual que los ejércitos, eran órganos coercitivos) y pacifista (ante la injuria había que ofrecer la otra mejilla). Las cosas cambiaron una vez que el cristianismo se convirtió en religión oficial y luego cuando fue considerado como una república, que por cierto tenía sus propios enemigos. Véase Stephen Neff, *War and the Law of Nations*, p. 46.

4-5: *No está bien para los reyes beber vino, ni para quien gobierna sorber licores. Si no, bebe y se olvida de las leyes y pervierte el derecho de los afligidos.* Pero para que sepamos que la malicia de este vicio no consiste formalmente en la cantidad que se bebe, sino en que destruye el juicio y la razón, continúa en el versículo siguiente: *El licor dadlo a los miserables y el vino a los afligidos. Que bebiendo olviden su miseria y no se acuerden más de sus afanes. Cristo* usa la misma razón al prohibir la *ebriedad* en Lc. 21, 34: *Estad atentos, no sea que se emboten vuestros corazones por la crápula y la ebriedad.*

20. Lo que hemos dicho en el capítulo anterior, *que la ley natural es eterna,* está probado por Mt. 5, 18: *Porque en verdad os digo que no desaparecerá una* i *ni una tilde de la Ley antes que desaparezcan el cielo y la tierra, hasta que todo se realice,* y por Sal. 119, 160: *Y todos los decretos de tu boca son para la eternidad.*

21. Hemos dicho también que las *leyes de la naturaleza* pertenecen a la *conciencia,* esto es, *es justo* quien se empeña con todo su esfuerzo en cumplirlas. Y aunque alguien realizara todas las acciones (en lo que concierne a la obediencia externa) tal cual lo ordena la ley, pero no a causa de la ley misma, sino por el castigo adjunto o a causa de la gloria, éste sería *injusto.* Ambas cosas están confirmadas por las Sagradas Escrituras. La primera en Is. 55, 7: *Deje el impío sus caminos y el malvado sus pensamientos y vuélvase a Yavé, que tendrá de él misericordia.* Ez. 18, 31: *Arrojad de vosotros todas las iniquidades que cometéis y haceos un corazón nuevo y un espíritu nuevo. ¿Por qué habéis de morir, casa de Israel?* A partir de estos pasajes y otros similares se puede entender satisfactoriamente que Dios no habrá de castigar las acciones de aquellos cuyo corazón es recto. La segunda, en Is. 29, 13: *El Señor dice: Este pueblo se me acerca sólo de palabra y me honra sólo con los labios, mientras que su corazón está lejos de mí; por eso, continuaré...,* etc. Mt. 5, 20: *Porque os digo que si vuestra justicia no supera la de los escribas y fariseos, no entraréis en el reino de los cielos.* Y en los versículos siguientes nuestro Salvador explica que son violados los mandatos de Dios no sólo con acciones sino también con la voluntad. Pues los escribas y los fariseos observaban la Ley al máximo en sus actos exteriores, pero sólo a causa de la gloria; de otro modo la habrían violado. Además, por doquier se dice manifestísimamente en las Sagradas Escrituras que Dios acepta la voluntad en lugar de la acción, y esto tanto en las acciones buenas como en las malas.

22. *Cristo* declara en Mt. 11, 28-30 que la ley de la naturaleza es fácil de observar: *Venid a mí todos los que estáis fatigados. Tomad sobre vosotros*

mi yugo y aprended de mí que soy manso y humilde de corazón; y hallaréis descanso para vuestras almas, pues mi yugo es blando y mi carga ligera.

23. Finalmente, esa regla por la cual dije que cada uno puede discernir si lo que habrá de hacer es contra la ley de la naturaleza o no: *Lo que no querrías que te hagan no se lo hagas a otro* es enunciada por nuestro Salvador, casi con las mismas palabras, en Mt. 7, 12: *Por eso, cuanto quisiereis que los hombres os hagan a vosotros, hacédselo vosotros a ellos.*[70]

24. Así como *la ley de la naturaleza* es *divina* en su totalidad, así también, *por conversión, la ley de Cristo* (que se explica por completo en Mateo capítulos 5 a 7) es también en su totalidad una doctrina de la naturaleza (excepto el mandato de no casarse con la que ha sido abandonada por adulterio, que Cristo adujo como explicación de la ley divina positiva contra los judíos, quienes no interpretaban correctamente la *ley mosaica*). Toda la ley de Cristo, he dicho, está explicada en los capítulos mencionados, no toda la doctrina de Cristo; pues parte de la doctrina cristiana es *la fe*, que no está comprendida bajo el nombre de *ley*. En efecto, las leyes se sancionan en referencia a las *acciones* que se siguen de nuestra voluntad, no a las *opiniones* ni a la *fe*, las cuales, al estar fuera de nuestro poder, no se siguen de ella.

[70] Algunos sin embargo, no sin razón, expresarán cierto recelo ante esta formulación de la regla de oro: muchos no aceptarán ser objeto de una acción por el mero hecho de que luego intercambiarán los papeles.

Poder

Capítulo V

De las causas y la generación del Estado

1. Las leyes naturales *no son suficientes para la conservación de la paz. 2.* Las leyes de la naturaleza *callan en* el estado de naturaleza. *3. La seguridad de vivir según* las leyes de la naturaleza *consiste en la concordia de muchos. 4.* La concordia *de muchos no es lo suficientemente constante para una paz duradera. 5. Por qué el gobierno de algunos brutos animales se mantiene por la sola concordia, no así el de los hombres. 6. Para la paz de los hombres se requiere no sólo* consenso *sino también* unión. *7. Qué es la* unión. *8. En la* unión *el derecho de todos es transferido a* uno. *9. Qué es un* Estado. *10. Qué es una* persona civil. *11. Qué es* tener poder supremo *y qué es un* súbdito. *12. Dos géneros de Estados:* natural e instituido.

1. Es manifiesto por sí mismo que las acciones de los hombres proceden de la voluntad, y la voluntad de la esperanza y el miedo, a tal punto que los hombres violan la ley voluntariamente siempre que de la violación de la ley parezca que habrá de provenir para sí mismos *un bien mayor* o *un mal menor* que de la observancia. De este modo, la esperanza de la seguridad y de la propia conservación reside en que cada uno pueda anticiparse a su prójimo con las fuerzas y habilidades propias, sea abiertamente, sea mediante la insidia. De esto se colige que *las leyes naturales,* tan pronto como son conocidas, no prestan a cada uno seguridad de la observancia de las mismas; y por lo tanto, en la medida en que no se tiene garantía respecto del ataque del otro, cada uno mantiene el *derecho* primevo de precaverse de cualquier modo que quiera y pueda, esto es, el *derecho a todo* o *derecho de guerra.* Y es suficiente para el cumplimiento *de la ley natural* que alguien tenga el ánimo dispuesto para obtener la paz, cuando pueda obtenerla.

2. Es un lugar común que *entre las armas callan las leyes*; y es verdadero no sólo acerca de *las leyes civiles* sino también *acerca de la ley natural*, si se hace referencia no a la intención sino a las acciones (por el capítulo tercero, artículo veintisiete)[71] y si tal guerra es entendida como si fuera de

[71] Hobbes parece tener en mente la tradición romana o ciceroniana del derecho de guerra (Cic. off. 1, 34) invocada por Grocio en *De jure belli ac pacis,* «Prolegomena» §26: «entonces

todos contra todos, lo cual es *el estado de mera naturaleza*, por más moderación que pudiera guardarse en la guerra de una nación contra otra. Y por eso en los tiempos antiguos existía cierta forma de vida, incluso casi una economía, llamada ληστρικῆν [lestrikên], *vivir del saqueo*;[72] en ese entonces, no era contraria a la ley natural ni estaba desprovista de gloria para los que la practicaban con valor y sin crueldad.[73] Era costumbre entre aquéllos perdonar la vida y abstenerse de los bueyes aradores y de todo instrumento de agricultura, y saquear el resto de las cosas. Sin embargo, no se ha de entender que se restringían a esto sólo por la ley de la naturaleza, sino que velaban por su gloria y por no ser acusados de tener miedo debido a su extrema crueldad.

3. Por lo tanto, dado que el cumplimiento de la *ley natural* es necesario para la conservación de la paz y que para el cumplimiento de la *ley natural* es necesaria la seguridad, se ha de considerar qué es lo que puede prestar tal seguridad. A tal efecto no se puede pensar otra cosa sino que cada uno prepare para sí un auxilio idóneo por el cual el ataque de uno contra el otro se vuelva tan peligroso que ambos piensen que cohibir el ataque es más acertado para sí mismos que iniciarlo. Ahora bien, en primer lugar es manifiesto que el acuerdo de dos o tres en modo alguno puede prestar tal seguridad: la adición a la otra parte de uno o unos pocos de los hombres es suficiente para una victoria cierta e indudable y da el ánimo necesario para la agresión. Así pues, es necesario para la obtención de la seguridad que buscamos que el número de aquellos que convergen en ayuda mutua sea tan grande que la agregación de unos pocos hombres al enemigo no sea de importancia para la victoria de éstos.

4. Además, por más enorme que fuera el número de quienes se congregan para defenderse, si no se ponen de acuerdo entre sí acerca de la manera óptima en la que deben hacerlo, sino que cada uno usa sus fuerzas a su modo, no se logrará nada, porque al estar divididos por sus opiniones serán como un impedimento los unos para los otros. O si se ponen lo suficientemente de acuerdo para una acción en común por la esperanza de la victoria, del botín o de la venganza, se separarán después sin embargo tan violentamente por la diversidad de temperamentos y de propósitos, o por la emulación y la envidia en virtud de las cuales los hombres natural-

las leyes callan entre armas, pero sólo en lo que respecta a las leyes civiles y judiciales, y propias de tiempos de paz, no a las leyes perpetuas y apropiadas para todos los tiempos».

[72] Véase Michel de Montaigne, *Les essais* III, 9, «De la vanité»; Vergilius, Aeneis 7, 748-9.

[73] Véase Thuc. 1, 5.

mente contienden entre sí, que no querrán conferirse asistencia mutua ni estar en paz, a menos que algún miedo los compeliera.[74] De ello se sigue que el acuerdo de muchos (que consiste en lo que ha sido definido en la sección precedente:[75] que todos dirijan sus acciones al mismo fin y *bien común*), es decir, que una sociedad basada sólo en el auxilio mutuo no presta a los que se ponen de acuerdo (socios) la seguridad que consideramos: el cumplimiento de *las leyes naturales* mencionadas más arriba. Es necesario hacer algo más: que los que una vez se pusieron de acuerdo respecto de la paz y el auxilio mutuo en pos *del bien común* no puedan, refrenados por el miedo, hallarse nuevamente en desacuerdo toda vez que el *bien privado* discrepe del *bien común*.

5. Aristóteles enumera entre los animales que llama «políticos» no sólo al *hombre* sino también a muchos otros como la hormiga, la abeja[76] y otros que, si bien están privados de razón (mediante la cual podrían hacer pactos y someterse a un gobierno), se ponen de acuerdo, esto es, sus acciones se dirigen a un fin común al desear y evitar lo mismo, de suerte que la reunión de éstos no está expuesta a sedición alguna. Sin embargo, tales reuniones no son *Estados*, y por lo tanto aquellos animales no han de ser llamados *políticos*; pues su gobierno es sólo un consenso, o sea, muchas voluntades hacia un mismo objeto, no (como es necesario en un Estado) una única voluntad. Es verdad que en esas criaturas que viven sólo por sus sentidos y apetitos *el acuerdo* de los ánimos es tan duradero que, por consiguiente, para conservar la paz entre ellos no es necesaria ninguna otra cosa aparte del apetito natural. Pero entre los hombres las cosas son diferentes. En primer lugar, entre éstos existe la contienda por el honor y la dignidad, que entre las bestias no existe; por eso, el *odio* y la *envidia*, de los cuales nacen la sedición y la guerra, existen entre los hombres, no entre los animales. En segundo lugar, los apetitos naturales de las abejas y criaturas similares son conformes al bien común (que entre estas criaturas no difiere del bien privado) y se refieren a él; pero para el hombre casi nada se considera bueno, si no tiene algo de exclusivo y preeminente para el poseedor en relación con lo que poseen los demás. En tercer lugar, los animales que no tienen uso de razón no ven ni creen ver defecto alguno en la administración de sus repúblicas; pero en la multitud existen muchos

---

[74] Véase «Prólogo» §25.
[75] Referencia al proyecto tripartito que se mantiene de la edición de 1642. Véase «Prólogo» §2.
[76] Véase Aristot. pol. 1253a8; Michel de Montaigne, *Les essais* III, 12, «Apologie de Raimond de Sebonde»; Verg. georgica 4, 219 ss.

hombres que, estimándose más sabios que los demás, se esfuerzan por hacer una revolución, y diversos revolucionarios hacen la revolución de modos diversos, lo cual genera división y guerra civil. En cuarto lugar, los animales brutos, aunque puedan usar su voz para significarse sus sentimientos, carecen de aquel arte de las palabras que se requiere necesariamente para concitar las pasiones, el arte por el cual se representa en la mente lo bueno como mejor y lo malo como peor de lo que son en verdad; pero la lengua del hombre es una especie de trompeta de guerra y sedición, y se dice que con sus discursos *Pericles* la hizo una vez tronar y fulgurar, y perturbó a toda *Grecia*.[77] En quinto lugar, los animales no distinguen la *injuria* del *daño*. Por ello sucede que mientras están bien no culpan a sus compañeros. Pero los hombres molestos en grado máximo para el Estado son aquellos a quienes se permite estar ociosos en grado máximo; pues los hombres no suelen luchar por un cargo público antes de haber obtenido la victoria en la batalla contra el hambre y el frío. Finalmente, el acuerdo entre estas brutas criaturas es natural; el acuerdo entre los hombres es sólo contractual, esto es, artificial. Por consiguiente no es de admirar que algo más es necesario si los hombres han de vivir en paz. Y por eso el *acuerdo*, o sea, la *sociedad* convenida sin autoridad común gracias a la cual los individuos son gobernados por miedo al castigo, no es suficiente para la seguridad que se requiere para el cumplimiento de la *justicia natural*.

6. Por lo tanto, puesto que *la convergencia* de muchas voluntades en un mismo fin no es suficiente para la conservación de la paz y la defensa estable, se requiere que sea *una* la *voluntad* de todos acerca de las cosas necesarias para la paz y la defensa. Pero esto no puede suceder a menos que cada uno someta su *voluntad* a la voluntad de *un* otro, ciertamente de un *hombre* o de un *concejo*, de tal modo que cualquier cosa que éste *quiera* acerca de las cosas necesarias para la paz común se la tenga por *la voluntad* de todos y de cada uno.[78] Ahora bien, llamo CONCEJO a una reunión de muchos hombres que deliberan acerca de aquello que se ha de hacer o no para el bien común.

7. Esta *sumisión de las voluntades* de todos aquellos a la voluntad *de un hombre* o *de un concejo* sucede en el momento en que cada uno de ellos se

[77] Mientras que Richard Tuck, en Thomas Hobbes, *On the Citizen*, p. 72, n. 5, sostiene que Aristófanes (Aristophanes, Acharnenses 530-1) es la fuente de esta caracterización de la oratoria de Pericles, Tito Magri hace otro tanto respecto de Plutarco: Plut. Vitae, Pericles, 8, 14 (Thomas Hobbes, *De cive*, Tito Magri (ed.), Roma, Editori Riuniti, 1979, p. 126, n. 7).

[78] Q. Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Thomas Hobbes*, p. 312, observa que la teoría de la representación ya está expuesta en este pasaje. Véase V.9.

obliga por un pacto con cada uno de los demás a no resistir la *voluntad* de aquel *hombre* o de aquel *concejo* al cual se ha sometido, es decir, a no denegarle el uso de su ayuda y de sus fuerzas (puesto que se entiende que cada uno retiene el derecho de defenderse de la violencia) contra otros cualesquiera.[79] Y esto se llama UNIÓN. Pero se entiende que la *voluntad* del *concejo* es *la voluntad de la mayor parte* de los hombres que componen el concejo.

8. Aunque la *voluntad* misma no sea voluntaria, sino sólo el principio de las acciones voluntarias (pues no queremos querer, sino *hacer*), y por lo tanto no cae en modo alguno bajo la deliberación y los pactos, el que somete su *voluntad* a la *voluntad* de otro le transfiere[80] a este otro el *derecho* a sus *fuerzas* y *recursos*, de modo que, cuando los otros hayan hecho lo mismo, aquel a quien se ha sometido tenga tantas fuerzas que, por el terror que las mismas causan, pueda conformar la voluntad de los individuos hacia la unidad y la concordia.

9. Ahora bien, la *unión* así constituida se llama *Estado* o *sociedad civil*[81] y también *persona civil*; pues cuando la *voluntad* de todos es *una*, ha de ser considerada como *una persona*; y se ha de distinguir y discernir de todos los hombres particulares con un *único* nombre por tener derechos y cosas propios. Y por eso ni un ciudadano ni todos simultáneamente (si exceptuamos a aquel cuya voluntad está por[82] la voluntad de todos) ha de ser *considerado* como el *Estado*.[83] Por consiguiente, el ESTADO, para defi-

---

[79] A diferencia de los *Elementos*, Hobbes hace aquí explícita la imposibilidad de renunciar al derecho a la defensa propia. Véase Richard Tuck, *Natural Rights Theories*, pp. 124-125; *Philosophy and Government*, p. 317.

[80] Como explica Dieter Hüning, *Freiheit und Herrschaft in der Rechtsphilosophie des Thomas Hobbes*, Berlin, Duncker & Humblot, 1998, p. 209, la *translatio iuris* es en realidad un uso metafórico del lenguaje ya que, en virtud del contrato que funda el Estado y por el cual todos se obligan a someterse a la voluntad de un tercero, éste no obtiene en rigor de verdad ningún nuevo derecho. Antes bien, el contrato provoca que el derecho natural del soberano continúe siendo ejercido sin impedimentos por parte de sus ahora súbditos.

[81] Véase «Glosario», s.v. *Sociedad civil*.

[82] La traducción en este pasaje reproduce literalmente la expresión *sit pro*. Sin embargo, se podría traducir como «en lugar de», «en calidad de» o lisa y llanamente «representa a». Véase V.6 y VI.1, n.

[83] Grocio explica en *De jure belli ac pacis* I, 4, 4 que según san Pablo los deberes de los súbditos para con sus reyes provienen del hecho de que «las autoridades públicas han de ser tenidas por nosotros como si hubiesen sido constituidas por Dios mismo» ya que «hacemos nuestras [las acciones] a las cuales impartimos nuestra autoridad»; en II, 20, 24, Grocio sostiene que «el autor de la ley [...] porta la persona misma y la autoridad del Estado». Véase Cic. off. 1, 24: «es obligación del magistrado entender que él desempeña la persona de la ciudad [*se gerere personam civitatis*] y que debe mantener su dignidad y decoro, hacer respetar las leyes, definir los derechos y recordar que todos estos cometidos han sido confiados a su fidelidad».

nirlo, es *una persona*[84] cuya *voluntad*, a partir de los pactos de muchos hombres, se ha de tener por la *voluntad* de todos aquéllos, a fin de que pueda hacer uso de las fuerzas y recursos de los individuos para la paz y la defensa común.

10. Aunque todo *Estado* es una *persona civil*, no toda *persona civil* es a su vez un *Estado*; pues puede suceder que varios ciudadanos, si lo permite su Estado, se reúnan en *una persona* en aras del manejo de ciertos asuntos. Ésta será entonces una *persona civil*, como las compañías comerciales y muchas otras tantas asociaciones; sin embargo, no es un *Estado*, porque los asociados no se han sometido simplemente y en todas las cosas a la voluntad de la asociación, sino en ciertas cosas determinadas por el Estado; y por eso es lícito para cualquier ciudadano contender en juicio contra el *cuerpo* mismo *de la compañía* ante terceros, lo cual no le es lícito en contra del *Estado*. Por lo tanto, las *sociedades* de este tipo son *personas civiles* subordinadas al *Estado*.

11. En todo Estado se dice que tiene AUTORIDAD SOBERANA, PODER SOBERANO O DOMINIO aquel *hombre* o *concejo* a cuya voluntad han sometido los individuos su voluntad (tal como ha sido dicho). Esta *autoridad* y *derecho de gobernar* consiste en que cada uno de los ciudadanos ha transferido toda su fuerza y poder a aquel *hombre* o *concejo*. Haber hecho eso (porque nadie puede transferir de modo natural su fuerza a otro) no es otra cosa que haber renunciado a su derecho a resistir.[85] Cada uno *de los ciudadanos*, como también toda *persona civil subordinada*, se llama SÚBDITO de aquel que tiene *poder soberano*.[86]

12. A partir de lo dicho antes se mostró suficientemente de qué modo y por cuáles pasos *muchas personas naturales* se unen por miedo mutuo en *una persona civil*, que hemos llamado *Estado*, por el afán de conservarse. Por otro lado, los que se someten a otro debido al miedo se someten o

---

[84] Como explica Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Thomas Hobbes*, p. 388, Hobbes está lejos aquí de convertir a la persona legal del Estado en la bestia monstruosa del *Leviathan*.

[85] La argumentación es similar a la de Grocio, *De jure belli ac pacis* I, 4, 2: «naturalmente [...] todos los hombres tienen un derecho de resistir para apartar de sí mismos la injuria [...]. Pero en la sociedad civil, para proteger la tranquilidad instituida, al instante nace cierto derecho mayor en el Estado sobre nosotros y lo nuestro, hasta donde sea necesario para aquel fin». Véase VI.1.

[86] Grocio también se había apartado de la tradición republicana al entender a los ciudadanos como súbditos –esto es, a la par con hijos de familias y siervos y por lo tanto diferentes de quienes son *sui juris*– «si son comparados con el cuerpo de su Estado» (*De jure belli ac pacis* II, 26, 1).

bien al mismo que temen, o bien a algún otro por quien –confían– serán protegidos. Del primer modo actúan los vencidos en la guerra para no ser matados; del último modo actúan los que aún no han sido vencidos para no ser vencidos. El primer modo tiene su inicio en el *poder natural*, y se puede hablar entonces del *origen natural* del Estado; el último modo tiene su inicio en la *previsión* y *determinación* de los que se reúnen, y el *origen* es *por institución*. Así pues, dos son los géneros *de Estados*: uno *natural*, que es *paterno* y *despótico*; el otro *por institución*, que también puede ser llamado *político*. En el primero, el *señor* adquiere para sí por su propia voluntad *a los ciudadanos*; en el otro, *los ciudadanos* a su propio arbitrio se imponen a sí mismos *un señor*, sea éste *un hombre* o *una asamblea* de hombres, con poder soberano. Hablaremos entonces en primer lugar del *Estado por institución*; después, del *natural*.

Capítulo VI

Del derecho de aquel, sea un concejo o un hombre, que tiene autoridad soberana en el Estado

1. A la multitud fuera del Estado no se le puede atribuir derecho alguno, ni acción alguna a la cual sus miembros no hayan consentido individualmente. 2. El inicio del Estado reside en el derecho del mayor número de los que están de acuerdo. 3. Cada uno retiene el derecho de protegerse a su propio arbitrio en la medida en que no se haya provisto a su seguridad. 4. La autoridad coactiva *es necesaria para la seguridad. 5. Qué es* la espada de la justicia. *6.* La espada de la justicia *está en manos de aquel que tiene el* poder soberano. *7.* La espada de la guerra *está en manos del mismo. 8.* Los juicios *están en manos del mismo. 9.* La legislación *está en manos del mismo. 10. El nombramiento* de los magistrados y ministros *del Estado está en manos del mismo. 11.* El examen de las doctrinas *está en manos del mismo. 12. Cualquier cosa que él haga es* impune. *13. Al mismo le* fue concedido el poder absoluto *por los ciudadanos; cuánta obediencia se le debe. 14. El mismo no está obligado* por las leyes *del Estado. 15. Nadie tiene propiedad alguna ante aquel que tiene el* poder soberano. *16. Qué es* hurto, homicidio, adulterio e injuria *se reconoce por las leyes civiles. 17. La opinión de aquellos que quieren instituir un Estado en donde no existe alguien con* poder absoluto. *18. Las notas* del poder soberano. *19. Si se compara el* Estado *con el* hombre, *el que tiene el* poder soberano *está respecto del* Estado *en la misma relación en la que está el alma humana respecto del hombre mismo. 20.* El poder soberano *no puede ser disuelto conforme a derecho por el acuerdo de aquellos por cuyos pactos ha sido instituido.*

1. Se ha de considerar en primer lugar qué es la *multitud* (*) misma de hombres que se reúnen en un Estado por su propio arbitrio; precisamente, una multitud no es *un* hombre en absoluto, sino muchos hombres, cada uno de los cuales tiene para sí su propia voluntad y su propio juicio acerca de toda propuesta. Y aunque de hecho los individuos tienen para sí, por contratos particulares, su propio *derecho* y *propiedad* para que uno pueda decir que *esto*, otro que *aquello* es *suyo*, nada existirá respecto de lo cual la multitud toda, en tanto que *persona* distinta de cualquier individuo, pueda decir correctamente que es *mío* más bien que *ajeno*. Ni existe acción alguna que deba ser atribuida a la multitud como *suya*, porque no habrá una acción (si todos o muchos estuvieran de acuerdo), sino tantas acciones como hombres. Pues aunque en alguna gran sedición se suele decir que *el pueblo* de aquel Estado ha tomado las armas, esto es verdad sólo respecto

de aquellos que están en armas o de los que estuvieron de acuerdo con ellos. Porque *el Estado*, que es *una única persona*, no puede tomar armas contra sí mismo. Por lo tanto, cualquier cosa que ha sido realizada por la multitud se ha de entender que fue realizada por cada uno de los que la componen. Y si alguien ha estado en aquella multitud, pero no ha acordado con las acciones realizadas, ni ha ayudado a hacerlas, hemos de considerar que no las ha hecho. Además, en la multitud todavía no reunida en una persona del modo que ha sido mencionado permanece aquel *estado de naturaleza* en el cual *todo es de todos*; y no tiene lugar en dicho estado el *mío* y *tuyo* que se llama *dominio* y *propiedad*, debido a que todavía no existe la seguridad que hemos mostrado más arriba se requiere para el cumplimiento *de las leyes naturales*.

(*) *Casi toda la doctrina acerca de la autoridad del Estado sobre los ciudadanos depende del conocimiento de la diferencia que existe entre la multitud de los hombres que rige y aquella que es regida. Pues la naturaleza del Estado es tal que la multitud o agregado de ciudadanos no sólo manda sino que también está sometida a los que mandan, pero en un sentido distinto. Creí que tal diferencia había sido suficientemente explicada en este primer artículo. Sin embargo, a partir de las objeciones de muchos a lo que sigue me doy cuenta de que el caso es otro. Y por eso, en aras de una explicación más completa, me ha parecido bien adjuntar estas pocas observaciones.*

Se entiende que multitud, *porque es un término colectivo, significa una cosa plural, de modo que una multitud es lo mismo que muchos hombres. El término mismo, porque está en singular, significa una sola cosa singular, a saber, una multitud. Pero ni en uno ni en otro sentido se entiende que la multitud tiene una voluntad dada por la naturaleza, sino que cada uno tiene una voluntad diferente, y por ende no se ha de atribuir a aquélla una acción, cualquiera sea. Por eso la multitud no puede prometer, pactar, adquirir derechos, transferir derechos, hacer, tener, poseer, etc., sino individual o separadamente, con lo cual existen tantas promesas, pactos, derechos y acciones como hombres. Por ello la multitud no es una persona natural. Por lo demás, si los componentes de la misma multitud pactan separadamente que se ha de tomar la voluntad de alguno de esos hombres, o las voluntades consintientes de la mayor parte de los mismos, por la voluntad de todos, entonces se convierte en una persona; pues está provista de una voluntad, y por lo tanto puede realizar acciones voluntarias: ordenar, redactar leyes, adquirir y transferir derechos, etc.; y es llamada* pueblo *más a menudo que* multitud. *En consecuencia, conviene hacer la siguiente distinción: siempre*

que decimos que el pueblo o la multitud misma quiere, manda o hace algo, se entiende que es el Estado el que manda, quiere o actúa por la voluntad de un hombre o por las voluntades consintientes de muchos hombres, lo cual no puede suceder sino en una asamblea;[87] *pero siempre que se dice que algo fue hecho por una multitud de hombres, sea grande o pequeña, sin la voluntad de aquel hombre o asamblea, entonces fue hecho por el pueblo como súbdito, es decir, por muchos ciudadanos individuales simultáneamente, y no proviene de una voluntad sino de las voluntades de muchos hombres, que son ciudadanos y súbditos, pero no son el Estado.*[88]

2. Se ha de considerar luego que (para dar inicio a la institución del Estado) cada uno de la multitud debe estar de acuerdo con los demás en que, respecto de las cosas que son propuestas por cualquier sector en la asamblea, se tenga por la voluntad de todos lo que la mayor parte ha querido; pues de otro modo no habrá en absoluto voluntad de la multitud de hombres, ya que sus temperamentos y deseos difieren muy marcadamente. Y si alguien no quiere estar de acuerdo, los demás sin embargo instituyen entre sí el Estado sin aquél. A partir de ello sucederá que el Estado retiene contra el que disiente su derecho primevo, esto es, *el derecho de guerra*, como contra un enemigo.

3. Ahora bien, puesto que hemos dicho en el capítulo precedente, artículo sexto, que para la seguridad de los hombres se requiere no sólo el acuerdo sino también la sujeción de la voluntad respecto de las cosas necesarias para la paz y la defensa, y que en esa *unión* o *sujeción* consiste la naturaleza del Estado, se ha de ver en este lugar cuáles de las cosas que pueden ser propuestas, discutidas y estatuidas en la asamblea de hombres (cuyas voluntades están contenidas en su totalidad en la voluntad de la mayor parte) son necesarias para la paz y la defensa común. En primer lugar, es *necesario para la paz* que cada uno esté tan protegido contra la violencia de los demás que pueda vivir de manera segura, esto es, que no tenga una causa justa para temerles, en la medida en que él mismo no haya injuriado a los otros. Sin embargo, es imposible proteger a los hombres del

---

[87] Si bien no hay duda de que es en el *Leviathan* en donde Hobbes utiliza explícitamente por primera vez el lenguaje de la representación para describir la relación entre el soberano y los súbditos, en *De cive* no faltan pasajes en donde se da a entender la misma relación pero mediante otras expresiones, como «estar por» (V.9) y «tenerse por» (V.6). De hecho, Sorbière había utilizado el término en su traducción del pasaje correspondiente en su versión francesa del texto (1649) : «qui nous représente tout le corps du public, la ville, ou l'État, et à qui je ne donne qu'une volonté» (*Le citoyen*, p. 150).

[88] Véase V.11.

daño mutuo de tal modo que no puedan ser heridos o matados sin derecho, y por lo tanto esto no es objeto de deliberación. Pero se puede proveer a que no exista una causa justa para temer. Pues si la seguridad es el fin por el cual los hombres se someten a otros,[89] se entiende que si no la obtienen, nadie se ha sometido a otros o, más precisamente, nadie ha renunciado al derecho de defenderse a su arbitrio. Y no se ha de entender que alguien se ha obligado a algo o ha renunciado a su derecho a todo antes de que se hubiese provisto a su seguridad.

4. A los efectos de esta seguridad no es suficiente que cada uno de los que se van a unir en un Estado pacte verbalmente o por escrito con los demás *no matar, no hurtar* y observar leyes similares; pues es manifiesta para todos la depravación de la disposición humana y es excesivamente conocido por la experiencia qué poco son contenidos los hombres dentro del deber por la consciencia de las promesas una vez removida la pena.[90] Y por eso no se ha de proveer a la seguridad mediante *pactos* sino mediante *penas*; pero entonces se ha provisto suficientemente a la seguridad cuando se han establecido penas tan grandes para los ilícitos particulares que es abiertamente peor haberlos cometido que no haberlos cometido. En efecto, todos los hombres por necesidad de la naturaleza eligen lo que *se les aparece en mayor medida como bueno para ellos mismos*.

5. Ahora bien, se entiende que el derecho de infligir una pena ha sido entonces otorgado cuando cada uno pacta que no auxiliará a quien va a ser castigado.[91] Llamaré entonces a este *derecho* la *espada de la justicia*. Por lo general, los hombres observan suficientemente los pactos de este tipo, excepto cuando han de ser castigados ellos mismos o alguien próximo a ellos.

6. Por lo tanto, dado que es *necesario* para la seguridad de los individuos, y por consiguiente para la paz común, que el derecho de usar la *espada* para los castigos sea transferido a algún *hombre* o *concejo*, se

[89] Éste es el pasaje que el obispo Bramhall cita como prueba decisiva de que el énfasis hobbesiano en la autopreservación podría destruir la soberanía. Véase Jon Parkin, *Taming the Leviathan*, p. 44.

[90] Hobbes no dice aquí que hacer una promesa no nos da razones para cumplirla, ni tampoco que no hay conexión entre la moralidad y la razón, sino que la experiencia muestra que las promesas a menudo no se cumplen. De hecho, más arriba había señalado que algunas personas se ven perjudicadas porque han cumplido con sus promesas (III.27). El propósito del castigo no es el de crear el deber sino proveer seguridad a quienes cumplen con su palabra.

[91] A diferencia de lo que había propuesto en los *Elementos* (II, 1, 7), Hobbes aquí entiende que el poder soberano se forma cuando los ciudadanos renuncian no al derecho de resistencia al soberano sino al derecho de asistir a terceros. Véase Richard Tuck, *Natural Rights Theories*, p. 125.

entiende necesariamente que ese *hombre* o *concejo* tienen con derecho el *poder soberano* en el Estado. Pues el que inflige con derecho las penas a su arbitrio compele a todos con derecho a que hagan todo lo que él quiere. No es posible pensar algún poder mayor.

7. Pero en vano cultivan la paz entre sí quienes no pueden protegerse de los extranjeros y esto no es posible para aquellos cuyas fuerzas no estén unidas. En consecuencia, es *necesario* para la conservación de los individuos que exista una *única asamblea* o un *único hombre* que tenga el derecho de armar, congregar y unir en todo peligro o cualquier situación excepcional[92] a tantos ciudadanos como fueran necesarios para la defensa común, en proporción al número incierto y las fuerzas de los enemigos, y que tenga por otro lado el derecho de hacer la paz con los enemigos siempre que sea expediente. Por lo tanto, se ha de entender que los ciudadanos individuales han transferido todo el *derecho de guerra y paz* a uno solo, sea un *hombre* o una *asamblea*, y que este derecho (que podemos llamar *la espada de la guerra*) es propio del mismo *hombre* o *concejo* al que pertenece *la espada de la justicia*. Pues nadie puede compeler con derecho a los ciudadanos a tomar las armas y a costear la guerra sino quien puede castigar con derecho al que no obedeciere. Y por eso ambas *espadas*, tanto la de la *guerra* como la de la *justicia*, son esencialmente inherentes *al poder soberano* por la institución misma del Estado.

8. Puesto que *el derecho de la espada* no es otra cosa que poder usar con derecho la espada a nuestro arbitrio, se sigue que la *decisión* o *juicio* acerca del uso correcto del mismo le pertenece a la misma persona que lo posee. Pues si la potestad de juzgar estuviera en una persona y la potestad de ejecutar en otra persona, nada se llevaría a cabo. Juzgaría en vano, por

[92] La palabra que aquí se traduce por «situación excepcional» es *occasio*. En su sentido cotidiano y profano la idea de ocasión incluye la referencia no sólo al hecho de que ha tenido lugar una intervención política, sino también a la posibilidad de que dicha intervención haya sido arbitraria o caprichosa (es decir, a su justificación o racionalización). La diferencia entre los dos aspectos es posible (e interesante), según Hobbes, para la razón privada, que raciocina sin brindar protección. Desde el punto de vista del soberano –de eso se trata en este pasaje–, cabe interpretar la *occasio* como *kairós*, es decir, como la adecuada oportunidad en la que una acción tiene lugar. Este uso del término *occasio* aparece por ejemplo en el famoso adagio según el cual la ocasión, calva, sólo tiene pelo en frente: *fronte capillata, post haec occasio calva*. También resuenan ecos de esta concepción en el cancionero medieval Carmina Burana. Por su parte, el espíritu griego plasmó lo kairológico en la representación de un joven esquivo y alado, también calvo, mas con un mechón en su frente, que a la vez porta una balanza cuyos platillos jamás se equilibran. En el pasaje en cuestión se combinan, pues, el momento liminar de la *occasio* y el monopolio hermenéutico del soberano –razón pública– frente a ésta. Véase «Prólogo» §25; XIII.14.

cierto, el que no pudiera ejecutar sus propias órdenes; o si las ejecutara por medio del derecho de otro, no se diría que él mismo tiene *el derecho de la espada*, sino el otro del cual es sólo un subordinado. Por lo tanto, todo *juicio* en el *Estado* pertenece a aquel que tiene las *espadas*, esto es, a aquel a quien pertenece el *poder soberano*.

9. Además, conduce no menos sino mucho más a la paz prevenir que se originen peleas antes que aplacarlas cuando se han originado. Ahora bien, todas las controversias nacen del hecho de que las opiniones de los hombres acerca de *mío* y *tuyo*, *justo* e *injusto*, *útil* e *inútil*, *bueno* y *malo*, *honesto* y *deshonesto*, etc., que cada uno evalúa según su propio juicio, difieren entre sí. De este modo, pertenece al *poder soberano* exhibir y declarar públicamente reglas o medidas comunes para todos, por las cuales cada uno sepa a qué se ha de llamar *suyo*, a qué *ajeno*, a qué *justo*, a qué *injusto*, a qué *honesto*, a qué *deshonesto*, a qué *bueno*, a qué *malo*; esto es, en suma, qué se ha de *hacer* y qué se ha de *evitar* en la vida en común. Esas reglas o medidas suelen ser llamadas *leyes civiles* o *leyes del Estado*, en tanto que son *mandatos* de aquel que tiene el poder soberano en el Estado. Y las LEYES CIVILES, para definirlas, no son otra cosa que los mandatos de aquel que ha sido provisto *de autoridad soberana* en el Estado acerca de las acciones futuras de los ciudadanos.

10. Es imposible por añadidura que todos los asuntos de la guerra y de la paz sean administrados por *un hombre* o *un concejo*, sin *ministros* y *magistrados* subordinados; y concierne a la paz y a la defensa que desempeñen correctamente sus cargos a quienes les incumbe juzgar con justicia acerca de controversias, escrutar las intenciones de los Estados vecinos, hacer la guerra prudentemente y tener en vista en todo momento la utilidad del Estado. Es conforme a la razón que dependan del que tiene *poder soberano* tanto en la *guerra* como en la *paz* y que sean elegidos por él.

11. Es manifiesto también que todas las acciones voluntarias tienen su inicio en la voluntad y dependen necesariamente de ella, pero la voluntad de hacer o no hacer depende de la opinión que cada uno haya concebido para sí del bien y del mal, del premio y del castigo que se seguirá de su acción u omisión. De aquí que las acciones de todos estén regidas por las opiniones de cada uno.[93] Por lo tanto, se colige por necesaria y evidente ilación que es de la mayor importancia para la paz común que no se pro-

[93] Véase Michel de Montaigne, *Les essais* III, 10, «Des boyteux»: «en general, no hay nada por lo que los hombres se esfuercen más que por abrir camino a sus opiniones. Cuando vienen a faltarnos los medios ordinarios, añadimos la autoridad, la fuerza, el hierro y el fuego».

ponga a los ciudadanos opinión o doctrina alguna por la cual piensen que: o bien pueden no obtemperar conforme a derecho las leyes del Estado, esto es, los mandatos de aquel *hombre* o *concejo* al cual se ha comisionado el *poder soberano* del Estado, o bien que es lícito resistirse al mismo, o bien que el que rehúsa la obediencia [religiosa] ha de esperar para sí una pena mayor que el que la presta.[*] Pues si uno ordena hacer algo so pena de muerte natural y otro lo prohíbe so pena de muerte eterna, y ambos conforme a derecho, se sigue no sólo que, a pesar de ser inocentes, los

---

[*] Este pasaje es muy complejo; afirma en términos generales la inconveniencia de proponer o enseñar a los ciudadanos un conjunto de doctrinas. Una de ellas sostiene, al menos *prima facie*, que quien desobedece ha de esperar una pena mayor que el que obedece («vel majorem poenam manere sibi neganti, quam praestanti obsequium»). Esto plantea el siguiente interrogante: si Hobbes procura a lo largo de su obra desactivar toda pretensión de justificar un derecho de resistencia, ¿por qué recomendaría que *no* se enseñe la doctrina antes mencionada, que estipula un castigo mayor para el desobediente que para el obediente? ¿No es acaso típicamente hobbesiano afirmar la necesidad de castigar sin miramientos al desobediente para que deponga su actitud prometeica? Frente a esta dificultad, algunos traductores han optado por modificar la traducción del pasaje: vierten «una pena menor» en lugar de «una pena mayor» para asegurar la coherencia sistemática de nuestro autor. Sin embargo, esta modificación carece de justificación filológica. En rigor, la dificultad surge por dos razones: en primer lugar, porque Hobbes no utiliza el término latino habitual para referirse a la obediencia política (obedientia); en segundo lugar, porque no refiere explícitamente al actor que reclama obediencia bajo amenaza de «pena mayor». Ambos aspectos se anudan precisamente en el término *obsequium*, que en este pasaje denota cierto asentimiento voluntario y por ende cierta forma de obediencia, pero –al mismo tiempo– un vínculo de sumisión que no garantiza la paz ni por consiguiente la conservación de la vida.

Este término posee una larga y sinuosa historia. En el Derecho romano, aparece sobre todo en el marco de relaciones de patronazgo y familia. El obsequium es el derecho del patrono al respeto y consideraciones por parte del liberto. Este derecho se manifestaba bajo las formas más variadas y se vinculaba por ejemplo con las operae, o servicios que el patrón demandaba del liberto, y con los bona libertorum, es decir, los bienes del liberto (véase Corpus iuris civilis, Institutiones 38, 1; 38, 2; 38, 2, 1, 1). Como es de suponer, el discurso jurídico del Cristianismo romano retoma estas categorías, que por eso desempeñan un papel por cierto no menor en el vocabulario de la institucionalidad eclesiástica, tanto en el Corpus iuris canonici como en su posterior codificación, con independencia de las sustanciales modificaciones del siglo XX. En la lectura jurídica de la relación de vasallaje, el término obsequium refiere a la obligación del vasallo de prestar auxilium y consilium a su señor. En lo que a nuestro pasaje se refiere, el término está estrechamente ligado a la legitimidad de la Iglesia como instancia hermenéutica privilegiada de la palabra de Dios y, en este sentido, a la exigencia que aquélla puede plantear a los hombres para asegurar su salvación. A la luz del argumento que Hobbes introduce a continuación, no sería aventurado concluir que la doctrina perniciosa que nuestro filósofo ataca sostiene que quien rehúse someterse a un actor religioso sufrirá una pena mayor (la «muerte eterna») que la secular. En tanto la muerte eterna es el mayor mal, los hombres deberían en ese caso someterse a una autoridad religiosa no-estatal, lo cual contradice la posición hobbesiana. En efecto, dado que la obediencia es para Hobbes un fenómeno específicamente político, sólo corresponde obedecer al soberano, que es a su vez el jefe de la Iglesia (véase XVII.21).

ciudadanos pueden ser castigados conforme a derecho, sino que el Estado se disuelve totalmente. Porque nadie puede servir a dos amos, y no es menos señor aquel a quien –creemos– se debe prestar obediencia por miedo a la condenación que aquel a quien se obedece por miedo a la muerte temporal. Por consiguiente, se sigue que aquel *único hombre* o *asamblea* al cual se ha comisionado el poder soberano en el Estado también tiene derecho de juzgar (*) cuáles opiniones y doctrinas son enemigas de la paz, así como de prohibir que se enseñen.

(*) *Casi no existen dogmas acerca del culto de Dios ni de las ciencias humanas, de donde no puedan originarse disensiones, luego discordias, convicios y paulatinamente la guerra. Y esto no sucede por la falsedad del dogma, sino por la índole de los humanos. Es verdad que si bien no es posible evitar que se originen disensiones de ese tipo, pueden ser contenidas por el ejercicio del poder soberano para que no impidan la paz pública. Y por eso no he hablado en este lugar de las opiniones de esa clase. Existen ciertas doctrinas por las cuales los ciudadanos, imbuidos de ellas, piensan que pueden con derecho, e incluso deben, rehusar obediencia al Estado y también luchar contra los príncipes y las autoridades soberanas. Tales son las que ora directa y abiertamente, ora más oscuramente y por lógica consecuencia, postulan obediencia a otros hombres distintos de aquellos a quienes se ha entregado el poder soberano. No disimulo que esto tiene en vista la autoridad que muchos atribuyen al príncipe de la Iglesia romana en un Estado extranjero, así como la autoridad que en algún lugar fuera de la Iglesia romana postulan para sí los obispos en su propio Estado,*[95] *y finalmente la libertad que, so pretexto de religión, también se arrogan los más ínfimos ciudadanos. Por cierto, ¿qué guerra civil existió alguna vez en el mundo cristiano que no se haya originado o alimentado de esta raíz?*[96]

---

[95] Hobbes tiene aquí en la mira a la doctrina anglicana del obispado *iure divino*. Véase Jon Parkin, *Taming the Leviathan*, p. 59. Véase XVII.24, XVII.28.

[96] En una carta a William Cavendish, tercer conde de Devonshire, escrita en París entre el 23 de julio y el 2 de agosto de 1641, Hobbes afirma: «soy de la opinión de que los ministros deberían administrar antes que gobernar; por lo menos que todo gobierno de la Iglesia depende del Estado y de la autoridad del Reino, sin la cual no puede haber unidad en la Iglesia. Su Señoría puede quizás pensar que esta opinión no es sino una *fantasía de la filosofía*. Pero estoy seguro que la Experiencia enseña otro tanto: que la disputa [por la precedencia] entre el *poder espiritual* y el *civil* ha sido últimamente más que cualquier otra cosa en el mundo la causa de las *guerras civiles* en todos los *lugares de la Cristiandad*» (Noel Malcolm (ed.), *The Correspondence of Thomas Hobbes*, vol. I, p. 120). El retrato más temprano del que se tiene registro de John Donne, coronado por el slogan religioso español: «Antes muerto que mudado» (John Carey, *John Donne. Life, Mind and Art*, Londres, Faber and Faber, 1981, p. 23), es un paradigma de la polarización religiosa.

Por lo tanto atribuyo aquí al poder civil el juicio de las doctrinas –si repugnan a la obediencia civil o no–, y si de hecho la repugnan, la potestad de prohibir que se enseñen. Pues como no existe nadie que no conceda al juicio del Estado aquellas cosas que son pertinentes a la paz y la defensa del Estado, y dado que es manifiesto que las opiniones que acabo de citar se refieren a la paz del Estado, se sigue necesariamente que el examen de las opiniones, si repugnan a la obediencia civil o no, debe reservarse al Estado, es decir, a aquel en cuyas manos está el poder soberano del Estado.

12. Finalmente, del hecho de que cada uno de los ciudadanos ha sometido su voluntad a la voluntad de aquel que tiene el *poder soberano* en el Estado, de tal modo que no puede usar sus propias fuerzas en contra de éste, se sigue manifestísimamente que cualquier cosa que éste haga debe ser impune.[97] Pues así como no puede naturalmente punir quien no tiene suficientes fuerzas, así tampoco puede castigar conforme a derecho quien no tiene suficientes fuerzas conforme a derecho.

13. De lo que se ha dicho resulta manifestísimo entonces que en todo Estado perfecto[98] (esto es, donde no existe el derecho de ciudadano alguno a usar sus fuerzas arbitrariamente para la propia conservación o donde está excluido el *derecho de la espada privada*) existe en alguna persona el *poder soberano* (el mayor poder que puede ser conferido con derecho por los hombres o el mayor poder que algún mortal puede tener en sí mismo). Ahora bien, llamamos ABSOLUTO (*) al mayor poder que puede ser transferido por los hombres a un hombre. Pues cualquiera que ha sometido su voluntad de este modo a la voluntad del Estado, de suerte que éste puede *hacer impunemente* lo que quiera: *redactar leyes*, *juzgar litigios*, *infligir castigos*, usar a su arbitrio *las fuerzas* y *los recursos* de todos, y todo esto con derecho, le ha concedido por cierto el máximo poder que se puede conceder. Lo mismo puede ser confirmado por la experiencia de todos los Estados que existen o han existido alguna vez. Aunque a veces se duda de *cuál hombre* o *cuál concejo* tiene *poder soberano* en el Estado, tal poder existe y se ejerce siempre, salvo en tiempo de sedición y guerra civil,

---

[97] En esto están de acuerdo los defensores y los críticos de la soberanía: «hacer impunemente lo que se desea es ser rey» (Sall. Iug. 31, 26).

[98] La idea de una comunidad política perfecta es de prosapia aristotélica: Thomae Aqu. Summ. theol. I-II q. 90 a. 2c, haciendo referencia al comienzo de la *Política* aristotélica, entiende la «ciudad (*civitas*)» como una «comunidad perfecta». Francisco Suárez, *Tractatus de legibus ac deo legislatore* I, 6, 21 sigue la línea aristotélico-tomista al explicar que «toda comunidad perfecta es propiamente un cuerpo político y se gobierna por verdadera jurisdicción dotada de fuerza coactiva, que es la legislativa».

cuando se hacen dos *poderes soberanos* a partir de uno.[99] A decir verdad, los sediciosos que suelen disertar en contra del poder absoluto hacen lo suficiente no tanto para suprimirlo cuanto para transferirlo a otros.[100] Pues una vez abolido este poder, se suprime a la vez el Estado y retorna la confusión de todas las cosas. Con el derecho absoluto del gobernante soberano se conecta cuanta obediencia se requiere necesariamente para el gobierno del Estado, es decir, la obediencia necesaria para que aquel derecho no haya sido concedido en vano. Y llamaremos SIMPLE a la obediencia de este tipo porque no se puede prestar una obediencia mayor, aunque algunas veces y por ciertas razones puede ser rehusada con derecho. Ahora bien, la obligación de prestarla no nace inmediatamente del pacto por el cual hemos transferido todo nuestro derecho al Estado, sino mediatamente, a saber, del hecho de que sin obediencia el derecho de gobierno sería en vano, y en consecuencia no se habría instituido Estado alguno. Una cosa es si digo «te doy el derecho de ordenar lo que quieras» y otra si digo «haré cualquier cosa que ordenes». Y el mandato puede ser tal que preferiría morir antes que cumplirlo. Por lo tanto, ya que nadie puede ser obligado a querer morir, mucho menos está obligado a aquello que es más grave que la muerte. De allí que si se me ordenara suicidarme, no estaría obligado. Pues aunque me negara no se frustraría el derecho de gobierno, dado que puede haber otros que no rehusarán hacer aquello que fue ordenado, ni yo rehúso hacer aquello que he pactado. De manera similar, si el que tiene el poder soberano ordenara a alguien matarlo a él mismo, digo al gobernante, esta persona no estaría obligada, porque no se puede entender que eso haya sido pactado. Ni tampoco un hijo a matar a su padre, sea éste inocente o culpable, y condenado conforme a derecho, dado que existen otros que quieren hacer lo que fue ordenado y que un hijo preferiría morir antes que vivir como un infame y odioso. Existen muchos otros casos en los que las órdenes son en verdad deshonestas, si son cumplidas por algunos (pero no si las cumplen otros). Si bien en tales casos la obediencia puede, con derecho, ser prestada por éstos y rehusada por aquéllos, queda a salvo el derecho absoluto que ha sido concedido al gobernante, pues en ningún caso se le priva a éste del derecho de matar a los

---

[99] Esta mitosis política es la que parece tener en mente Tito Livio (Liv. 2, 44: «se habían hecho dos ciudades de una sola, y cada una tenía sus propios magistrados, sus propias leyes»). Platón señala un primer defecto capital de todo régimen político: «que una tal ciudad tenga necesariamente que ser no una sola, sino dos, una de los pobres y otra de los ricos, que conviven en un mismo lugar y conspiran incesantemente la una contra la otra» (Plat. rep. 551d6-7).

[100] Véase X.8.

que rehúsan su obediencia. Por lo demás, los que así matan, aunque lo hagan por un derecho concedido por aquel que lo tiene, pecan contra las leyes naturales, es decir, contra Dios, al usar ese derecho de otro modo que el postulado por la recta razón.

(*) *Un Estado popular postula abiertamente para sí el poder absoluto y los ciudadanos no se oponen. Pues incluso los imperitos reconocen la cara del Estado en la asamblea de muchos hombres y entienden que los asuntos son administrados por un concejo. Sin embargo, la monarquía es un Estado no menos que la democracia, y los reyes absolutos tienen consejeros por quienes quieren ser aconsejados e incluso pretenden que sus órdenes sean sopesadas en todos los asuntos de la mayor importancia, aunque no revocadas. Pero es menos manifiesto para la mayoría que el Estado está contenido en la persona del rey. Y por eso, en primer lugar, objetan en contra del poder absoluto que si tal derecho existiera en alguno, la condición de los ciudadanos sería miserable. Piensan así: saqueará, expoliará, matará. Y cada uno ya se piensa casi expoliado y occiso. Pero, ¿por qué lo haría? No porque puede; pues no lo hará si no lo quiere. ¿O bien quiere expoliar a todos los otros en favor de uno o de unos pocos? En primer lugar, si bien lo haría con derecho, esto es, sin haberles infligido una injuria, no lo haría con justicia, es decir, sin violación de la ley natural, y con injuria contra Dios. Y por eso del juramento del príncipe se origina cierta seguridad para los súbditos.*[101] *Pero si lo pudiera hacer con justicia, o si no le importara nada el juramento, no habría razón alguna por la cual quisiera expoliar a sus ciudadanos, dado que eso no sería bueno para él. Por cierto, no se ha de negar que el príncipe pueda tener de vez en cuando la intención de actuar inicuamente. Pero haz como si le hubieses dado a él un poder que no es soberano, sino suficiente como para defenderte a ti de las injurias de los otros, un poder que es necesario que des si quieres estar a salvo: ¿acaso no se habrán de temer todas las mismas cosas? Sin duda, el que tiene fuerzas suficientes para proteger a todos también tiene fuerzas suficientes para oprimir a todos. Por lo tanto, nada es aquí opresivo, excepto que los asuntos humanos no pueden existir sin algún inconveniente.*[102] *Y este mismo inconveniente surge de los ciudadanos, no del poder. Pues si los hombres pudieran regirse por sus propios poderes individuales, esto es, vivir según las leyes*

---

[101] La manera en que Hobbes trata el absolutismo en esta nota apunta a los monárquicos constitucionalistas preocupados por la falta de restricciones al poder. Véase VII.4, ann. y Jon Parkin, *Taming the Leviathan*, pp. 56-57.

[102] Sobre este principio de naturaleza estoica véase Hugo Grocio, *De jure belli ac pacis* I, 3, 8. Véase Michel de Montaigne, *Les essais* II, 20, «Nous ne goustons rien de pur».

naturales, no sería necesario el Estado en absoluto, ni que los hombres fueran coaccionados por un poder común.

En segundo lugar, objetan que no existe poder soberano alguno en el mundo cristiano, lo cual ciertamente no es verdad, pues todas las monarquías y todos los otros Estados lo son. Si bien aquellos que tienen poder soberano no hacen todas las cosas que quieren y las que saben que son útiles para el Estado, la causa de esta situación no es la falta de derecho sino la consideración de los ciudadanos, quienes, atendiendo asuntos privados e ignorantes de los asuntos públicos, en ocasiones no pueden ser compelidos al deber sin peligro para el Estado. Y por eso a veces los príncipes se abstienen del ejercicio de su derecho y prudentemente renuncian a algunas cosas de hecho, pero a nada de derecho.

14. Nadie puede darse algo a sí mismo, porque se supone que ya tiene lo que puede darse a sí mismo; ni puede obligarse a sí mismo, pues cuando el *obligado* y el *obligante* son el mismo, el obligante puede liberar al obligado, y sería en vano obligarse a sí mismo, porque uno puede liberarse a sí mismo a su arbitrio, y el que puede esto ya es libre efectivamente. De ello resulta que el Estado mismo no está obligado *por las leyes civiles*, ya que las leyes civiles son las leyes del Estado, y si éstas lo obligaran estaría obligado consigo mismo. Tampoco puede el Estado obligarse con un ciudadano; pues dado que éste, si quisiera, podría liberar a aquél de la obligación y dado que quiere siempre lo que el Estado mismo quiere (porque la voluntad de cada uno de los ciudadanos en todas las cosas está comprendida en la voluntad del Estado), el Estado es libre cuando quiere, esto es, ya es libre efectivamente.[103] Ahora bien, la voluntad del *concejo* o del *hombre* al cual se ha comisionado *el poder soberano* es la voluntad del Estado y comprende, por ende, las voluntades de los ciudadanos particulares; por lo tanto, no está obligado *por las leyes civiles* aquel al cual se ha comisionado el poder soberano (pues esto es estar obligado para con uno mismo) ni está obligado con ningún ciudadano.

15. Siendo que, como se ha mostrado más arriba, antes de la institución del Estado todo es de todos y no existe algo que alguien pueda llamar *suyo* sin que otro cualquiera reivindique lo mismo con el mismo derecho como *suyo* (pues donde todos los bienes son *comunes* nada puede ser *propiedad* de nadie), se sigue que la propiedad se inició (*) con los Estados mismos y es *propiedad* aquello que cada uno puede retener para sí por medio de las

---

[103] Aquí Hobbes resume sus argumentos por los cuales hay que obedecer al soberano: autoridad, representación, contrato. Véase «Prólogo» §10.

leyes y el poder de todo el Estado, esto es, por medio de aquel al cual se ha conferido el poder soberano. De ello se colige que los ciudadanos individuales tienen para sí *lo suyo propio*, sobre lo cual ninguno de sus conciudadanos tiene derecho, porque están obligados por las mismas leyes; pero no por esto tienen los ciudadanos propiedad alguna sobre la cual no tenga derecho aquel que tiene el *poder soberano*, cuyos mandatos mismos son leyes, en cuya voluntad está contenida la voluntad de los individuos y que fue instituido juez supremo por los individuos. Ahora bien, aunque hay muchas cosas que el Estado permite a los ciudadanos, y por eso de vez en cuando pueden actuar legalmente en contra del que tiene *el poder soberano*, esa acción no es *de derecho civil*, sino *de equidad natural*; y no se trata de aquello (**) que *puede* hacer con derecho el que tiene *poder soberano*, sino de aquello que *quiso* hacer. Por lo tanto, él mismo será juez, como si una vez reconocida la equidad de la causa no pudiese juzgar inicuamente.

(*) *Lo que algunos me han objetado, que la propiedad de los bienes existía en los padres de familia incluso antes de haber sido instituidos los Estados, ha sido objetado en vano. En verdad, yo había dicho que la familia es un Estado pequeño. Pues los hijos tienen la propiedad de sus cosas concedida por el padre de la familia, por cierto una propiedad distinta de la de los otros hijos de la misma familia pero no de la propiedad del mismo padre. De hecho, los padres de diversas familias que no están sometidos a un padre ni a un señor en común tienen un derecho en común a todo.*

(**) *Siempre que se concede una acción legal al ciudadano en contra del gobernante soberano, es decir, en contra del Estado, en esa acción no se investiga si el Estado puede poseer con derecho la cosa acerca de la cual se acciona, sino si quiso poseerla en las leyes anteriormente sancionadas. Pues la ley es la voluntad declarada del gobernante soberano. En consecuencia, dado que el Estado puede pedir dinero al ciudadano bajo dos conceptos, a saber: como impuesto o como deuda, en el primer caso no se concede la acción legal, porque no se puede cuestionar si el Estado tiene el derecho de exigir impuestos. En el segundo caso se concede la acción debido a que el Estado nada quiere quitarle al ciudadano por astucia, y sin embargo, si es necesario, puede quitarle todo abiertamente. Y así, critica de manera inepta quien argumenta que a partir de esta doctrina los príncipes se liberarían fácilmente de las deudas.*

16. El *hurto*, el *homicidio*, el *adulterio* y todas las *injurias* están prohibidas por las leyes naturales; sin embargo, a qué se ha de llamar,[104] en rela-

[104] Como explica James Bernard Murphy, «en el latín escolástico de Hobbes, llamar (*appellare*) un objeto por un nombre es denotarlo [...]. Las palabras que denotan objetos son

ción con un ciudadano, *hurto*, a qué *homicidio*, a qué *adulterio* y finalmente a qué *injuria* no se ha de determinar[105] por la ley natural sino por la *civil*. Pues no es *hurto* toda sustracción de una cosa que puede poseer otro, sino sólo la de una *ajena*; ahora bien, qué es *nuestro* y qué *ajeno* es una cuestión *de la ley civil*. De manera similar, no toda occisión de un hombre es *homicidio*, sino sólo la de aquel que la *ley civil* prohíbe matar; ni todo concúbito es *adulterio*, sino sólo ese que prohíben las *leyes civiles*. Finalmente, la violación de lo prometido es *injuria* cuando lo prometido mismo es lícito; pero cuando no existe *derecho* a pactar, entonces no se transfiere *derecho* alguno y por lo tanto no resulta *injuria* alguna, como se ha dicho en el capítulo segundo, artículo diecisiete. Ahora bien, lo que podemos y lo que no podemos pactar depende de la *ley civil*. Por ello el Estado de los espartanos correctamente estableció que serían impunes los adolescentes que se apoderaren de la cosa de otro con tal de no haber sido aprehendidos en el acto: esto no es otra cosa que hacer una ley por la cual fuera *suyo* (no *ajeno*) lo que hubiesen adquirido de ese modo. También es correcto matar en la guerra[106] o por la necesidad de defenderse.[107] De manera similar, el concúbito que en un Estado es *matrimonio* en otro se lo juzga como *adulterio*, y viceversa. También esos pactos que constituyen

"apelaciones" en el uso técnico de Hobbes. El soberano puede determinar lo que las palabras denotan, no lo que significan» (*The Philosophy of Positive Law. Foundations of Jurisprudence*, New Haven, Yale University Press, 2005, p. 123). De este modo, Hobbes no está diciendo que el significado de *hurto*, *homicidio* o *adulterio* es determinado por la ley civil, sino que la ley civil determina o resuelve la vaguedad de los conceptos morales. El significado en sentido estricto o hobbesiano del concepto de, por ejemplo, «homicidio» hace referencia a qué es el homicidio, que está prohibido por la ley natural y determinado por la ley civil; la denotación del concepto de homicidio se encarga de mostrar qué es homicidio en concreto.

[105] Tomás de Aquino había llamado *determinatio* a uno de los modos por los cuales se puede derivar la ley positiva a partir de la ley natural, y usa una metáfora arquitectónica para ilustrar dicho proceso: la idea o forma general de una casa tiene que ser determinada como una casa particular, con ciertas dimensiones, habitaciones, emplazamiento, etc. Esta determinación le concede al arquitecto un amplio margen de maniobra dentro del ámbito del encargo de construir la casa. Otro tanto se le aplica al legislador civil que trata de determinar el contenido de la ley natural, a tal punto que según Tomás aquellas leyes civiles que son derivadas de este modo, esto es, por determinación, «tienen vigor a partir de la sola ley humana» (Summ. theol. I-II q. 95 a. 2c). Véase John Finnis, *Aquinas*, pp. 266-271. Nótese entonces que, tal como nos lo anticipó la nota anterior sobre «llamar» (*appellare*), la determinación tomista a la que Hobbes se refiere es mucho más modesta que la idea moderna de «determinación»: la ley civil no crea lo justo o lo injusto sino que lo especifica. Véase XII.1.

[106] Véase X.7, XII.2, XIV.9, XIV.22.

[107] Hugo Grocio agrega la posibilidad de la defensa de terceros: *De jure belli ac pacis* II, 15, 1. Quizás un padre hobbesiano en el estado de naturaleza también puede defender a su hijo, pero más en defensa propia que en la del tercero.

un *matrimonio* en el caso de un ciudadano no constituyen lo mismo en el caso de otro, aunque éste pertenezca al mismo Estado, pues a quien el Estado (esto es, aquel *hombre* o *concejo* al cual pertenece el *poder soberano* en el Estado) le prohibió pactar algo no tiene el derecho de pactar ni es por ende válido su pacto; en consecuencia, no constituye un *matrimonio*. Pero el pacto de aquel a quien no le fue prohibido pactar en absoluto es por eso válido y constituye un *matrimonio*. Y que se hayan celebrado con juramento (*) o sacramento no agrega validez alguna a pactos ilícitos cualesquiera; como se ha dicho más arriba en el capítulo segundo, artículo veintidós, los juramentos nada agregan a la firmeza de los pactos. Por lo tanto, qué es *hurto*, *homicidio*, *adulterio* y en general qué es una *injuria* se reconoce por *la ley civil*, esto es, por el mandato de aquel que tiene el *poder soberano* en el Estado.[108]

(*) *No es mi intención disputar aquí si el matrimonio es un sacramento (en el sentido en que esa palabra es utilizada por los teólogos) o no. Sólo digo que un contrato legítimo de un hombre y una mujer a los efectos de cohabitar, es decir, permitido por la ley civil, es ciertamente un matrimonio legítimo, sea el mismo un sacramento o no. Pero no es matrimonio aquella cohabitación o la cohabitación entre aquellos que el Estado prohíbe, dado que pertenece a la esencia del matrimonio que sea un contrato legítimo. En muchos lugares existieron matrimonios legítimos, que sin embargo podían ser disueltos (como sucedía entre los judíos, griegos y romanos). Pero entre aquellos que sólo permiten tales contratos a condición de que nunca sean disueltos por la ley civil, el matrimonio sin duda no puede ser disuelto; y la razón de ello es que el Estado prohibió hacer a aquél disoluble, no que el matrimonio es un sacramento. Por eso, en lo que hace a las ceremonias nupciales del matrimonio que se han de celebrar en el templo, quizá sólo le pertenece a los eclesiásticos bendecir a los cónyuges, o, si cabe decirlo así, consagrarlos; todo lo demás, a saber, quiénes, cuándo y por cuáles pactos se contraen matrimonios está en manos de las leyes del Estado.*

17. A la mayor parte de los hombres le parece tan duro este *poder soberano* o *potencia absoluta* que odian también el nombre mismo; esto acaece sobre todo por el desconocimiento *de la naturaleza humana* y *de las leyes naturales*, pero también en parte por la culpa de los que han sido designados con un poder tal y abusan de la autoridad a su antojo.[109] En

[108] Véase XIV.1.

[109] Hobbes ciertamente critica la libido pero no el arbitrio, esto es, aquello que meramente proviene de la elección de un agente. Véase IX.9.

consecuencia, como huyen de este tipo de *autoridad soberana*, algunos creen que es suficiente para que el Estado esté instituido correctamente que aquellos que son sus futuros ciudadanos se reúnan y se pongan de acuerdo acerca de ciertos artículos propuestos, discutidos y aprobados en la asamblea, y ordenen que los mismos sean observados y que las penas prescriptas acerca de esos artículos sean infligidas a los que los violaren. A tal efecto, y también para el rechazo de los enemigos externos, prescriben una renta determinada, a condición de que si no es suficiente se ha de revisar en una nueva convención de la asamblea. ¿Quién no ve que en el Estado así instituido aquella asamblea que prescribió estos artículos tenía *autoridad absoluta*? Por lo tanto, si permanece la *asamblea* o celebra una reunión de tiempo en tiempo en cierto día y lugar, aquel *poder* será perpetuo. Pero si se disuelve totalmente, al mismo tiempo se disuelve el Estado y los hombres regresan de ese modo al *estado de guerra*, o bien subsiste en algún lugar la autoridad de castigar a quienquiera que transgreda las leyes, lo que no puede hacerse sin *autoridad absoluta*. Pues al que *con derecho* se le ha concedido tener fuerzas para poder coaccionar con penas a cuantos ciudadanos quiera tiene tal poder que uno mayor no le pudo haber sido atribuido por los ciudadanos.

18. Por consiguiente, es manifiesto que en todo Estado existe un *único hombre*, *concejo* o *curia* que tiene con derecho tanto poder sobre los ciudadanos individuales como cada uno tiene sobre sí mismo fuera del Estado, es decir, tiene un poder *soberano* o *absoluto,* limitado por las fuerzas del Estado y ninguna otra cosa. En efecto, si la autoridad de aquél estuviera limitada, sería necesario que lo fuera por una autoridad mayor; porque el que prescribe límites debe tener un poder mayor que el que es cohibido por los límites. Y por eso aquel poder que cohíbe o bien es sin límite o bien es cohibido a su vez por otro mayor; y así finalmente se llega a una autoridad sin otro límite que aquel límite extremo de todas las fuerzas de los ciudadanos en su conjunto.[110] Esta autoridad también se llama *poder soberano*, y si éste en verdad ha sido comisionado a un *concejo*, recibe el nombre de *concejo supremo.* Si de hecho ha sido dado a un hombre, aquel hombre es llamado *señor supremo* del Estado. Ahora bien, las notas del *poder soberano* son éstas: *sancionar* y *derogar leyes*; decidir la *guerra* y la *paz*; *conocer* de todas las *causas* y *juzgar* sobre ellas, por sí mismo o por *jueces* designados por él; elegir a todos los *magistrados*, *ministros*, *consejeros.* Finalmente, si existe alguien que puede con derecho realizar una ac-

[110] Véase XII.4, XIII.2.

ción que no le es lícita a ningún ciudadano excepto a él solo, éste tiene el *poder soberano* en el Estado; pues la acción que no pueden hacer con derecho ciudadano alguno ni muchos ciudadanos sólo el Estado puede hacerla. Por lo tanto, aquel que puede hacerla ejerce el derecho del Estado, que es el *poder soberano*.

19. Los que suelen comparar al Estado y al ciudadano con el hombre y sus miembros dicen, en su mayoría, que quien tiene el *poder soberano* es al Estado lo que la cabeza es al hombre. Pero de lo antedicho resulta que aquel que ha sido provisto de tal poder (sea *hombre* o *asamblea*) tiene respecto del Estado la misma relación que el hombre tiene no con la cabeza sino con el alma. Pues es por el alma que el hombre tiene voluntad, esto es, puede querer o no querer; del mismo modo, por aquel que tiene el *poder soberano*, y no por otro, tiene el Estado voluntad y puede querer o no querer. Antes bien, se ha de comparar con la cabeza a la asamblea de los consejeros o a un único consejero, de cuyo solo consejo (si se trata de uno solo) se vale el que tiene el *poder soberano* para regir al Estado en los asuntos de máxima importancia; el oficio de la cabeza es aconsejar, así como el del alma es ordenar.

20. Si suponemos que el poder soberano ha sido instituido por la fuerza de los pactos que los ciudadanos o súbditos, cada uno con cada uno, hacen entre sí, y como todos los pactos obtienen su fuerza de la voluntad de los contratantes (y por el acuerdo de los mismos pierden su fuerza y son disueltos), quizás alguno infiera que el *poder soberano* puede ser abolido por el acuerdo de todos los súbditos simultáneamente. Aunque esto fuera verdad, no veo qué peligro podría originarse de allí *conforme a derecho* para el *gobernante soberano*. Como se supone que cada uno se ha obligado con cada uno, aunque uno cualquiera de los ciudadanos no quiera que tenga lugar el acuerdo de todos, todos los otros estarán obligados sea lo que fuere que hayan acordado. Y ninguno de ellos puede hacer sin *injuria* lo que se ha obligado a no hacer por un pacto suscripto conmigo. Ahora bien, no cabe suponer que todos los ciudadanos simultáneamente, sin siquiera a excepción de uno, se pongan alguna vez de acuerdo en contra del *poder soberano*. Por ende, no existe peligro *para los gobernantes soberanos* de que puedan ser despojados de su autoridad *con derecho*. Sin embargo, si se concediera que el derecho de los mismos depende sólo del pacto que suscribe cada uno con cada uno de sus conciudadanos, fácilmente podría acontecer que fueran despojados de su poder por un pretexto *jurídico*; pues sea que los súbditos son convocados por el poder del Estado, sea que concurren sediciosamente, muchos piensan que el acuerdo de todos está con-

tenido en el acuerdo de la mayor parte, lo cual sin duda es falso. Porque no es por naturaleza que el acuerdo de la mayor parte se tiene por el acuerdo de todos, ni es verdad en los tumultos, sino que procede de la institución civil; sólo es verdad cuando aquel *hombre* o *curia* que tiene el poder soberano, debido al gran número de los ciudadanos que ha convocado, quiere que los elegidos tengan la potestad de hablar por los electores y que a la mayor parte de los que hablan se la tenga por la totalidad en lo relativo a los asuntos propuestos por él para la discusión. Pero no se entiende que quien tiene el *poder soberano* haya convocado a los ciudadanos para disputar acerca de su derecho, a menos que, harto de los asuntos públicos, abdique su poder en claros términos. Pero puesto que muchos, por ignorancia, toman como el acuerdo del Estado no sólo el acuerdo de la mayor parte de los ciudadanos, sino también el de extremadamente pocos (si piensan como ellos), les puede parecer que el poder soberano fue derogado conforme a derecho, con tal de que haya sucedido en alguna gran convención[11] de ciudadanos por el sufragio del mayor número. Pero aunque el poder sea instituido por el pacto de cada uno con cada uno, el derecho de gobernar no depende de esa sola obligación. Se añade la obligación respecto del que tiene el poder. Pues cada ciudadano, al pactar con cada uno de los demás, dice así: *yo transfiero mi derecho a éste para que tú transfieras el tuyo al mismo*. De donde el derecho que cada uno tenía de usar sus fuerzas para su propio beneficio es trasladado en su totalidad a otro hombre o asamblea para el beneficio común. Y así, al haber de por medio pactos por los cuales cada uno está obligado con cada uno, y por la donación del derecho al gobernante que están obligados a tener por válida, el poder está protegido por la doble obligación del ciudadano: una que existe respecto de los conciudadanos y otra que existe respecto del gobernante. Por lo tanto, sin que importe cuántos fueran, los ciudadanos no pueden con derecho despojar de poder al gobernante sin su consentimiento.

---

[11] Richard Tuck, *Philosophy and Government, 1572-1651*, pp. 316-17, explica que Hobbes, a fin de no dar lugar a implicaciones desconcertantes para Inglaterra, evitó «que el Parlamento pudiera contar como soberano, simplemente eliminando toda referencia a la institución –el lector del *De cive* (a menos que fuera él mismo inglés) ignoraría totalmente que Inglaterra poseía tal cuerpo–. Constitucionalmente, el libro fue escrito para una audiencia francesa, aunque en VI.20 se supone la posible existencia de "una gran asamblea" de ciudadanos».

Capítulo VII

De las tres especies de gobierno: democracia, aristocracia, monarquía

1. Existen sólo tres especies de gobierno: democracia, aristocracia, monarquía. *2. La* oligarquía *no es una forma de gobierno distinta de la* aristocracia, *y la* anarquía *no es un Estado en absoluto. 3. La* tiranía *no es una forma de gobierno distinta de la* monarquía *legítima. 4. No se da un gobierno* mixto *a partir de las especies mencionadas. 5. La* democracia *se disuelve a menos que se designen ciertos tiempos y lugares de reunión. 6. En la* democracia *los intervalos entre los tiempos de la reunión deben ser pequeños, o el uso del* poder soberano *se ha de conceder a una única persona durante los intervalos. 7. En la* democracia *cada uno pacta con cada uno que obedecerá al* pueblo; *el* pueblo *mismo no está obligado con ninguno. 8. Por cuáles actos se instituye una* aristocracia. *9. En la* aristocracia *los* optimates *no pactan nada y no están obligados ni con ciudadano alguno ni con todo el* pueblo. *10. Para los* optimates *es necesaria la convocatoria de reuniones. 11. Por cuáles actos se instituye una* monarquía. *12. La* monarquía *no está obligada con nadie por haber recibido el poder de pactos. 13. Una* monarquía *siempre tiene el poder inmediato de ejecutar todos los actos requeridos para el gobierno. 14. Qué clase de pecado es, y de cuáles hombres, cuando el Estado no desempeña sus deberes frente a los ciudadanos o los ciudadanos frente al Estado. 15. El* monarca *designado sin limitación temporal puede elegir a su sucesor. 16. De la* monarquía *temporaria. 17. No se entiende que el* monarca, *en la medida en que retiene el derecho de gobernar, ha transferido por promesa alguna el derecho a los medios necesarios para el gobierno. 18. De qué modo se libera el ciudadano de la sujeción.*

1. Ya se ha hablado del *Estado por institución* en general. Se ha de hablar ahora de sus especies. La diferencia entre los gobiernos se toma de la diferencia entre las personas a las cuales ha sido comisionado el *poder soberano*. El *poder soberano* es comisionado a *un hombre* o a *un concejo* o *asamblea* de muchos hombres. Por su parte, *el concejo de muchos hombres* o bien es de muchos ciudadanos (de modo que cualquiera de ellos tiene el derecho al sufragio y puede intervenir en la discusión de los asuntos públicos si quiere), o bien es sólo de una parte. De aquí nacen tres especies de gobierno: una, en donde el *poder soberano* está en manos de un *concejo*, en el cual cualquier ciudadano tiene el derecho al sufragio, y se llama DEMOCRACIA. Otra, en donde el *poder soberano* está en manos de un *concejo* en el cual no todos sino una cierta parte tiene derecho al sufragio, y se llama ARISTOCRA-

CIA. La tercera, en donde el poder soberano está en manos de *uno* solo, se llama MONARQUÍA. En la primera se llama δῆμος [dêmos], PUEBLO, al que tiene el poder; en la segunda, OPTIMATES; en la tercera, MONARCA.

2. Los antiguos escritores políticos introdujeron otras tres especies opuestas a éstas, a saber: en oposición a la *democracia*, la *anarquía*, o confusión; en oposición a la *aristocracia*, la *oligarquía*, esto es, el gobierno de los pocos; en oposición a la *monarquía*, la *tiranía*.[112] Éstas no son otras tres especies de gobierno, sino tres nombres distintos que les dan aquellos a quienes desagrada el gobierno o los gobernantes. Pues los hombres suelen significar por medio de los nombres no sólo cosas sino también sus propias *pasiones*, por ejemplo *amor*, *odio*, *ira*, etc. Por ello, lo mismo suele ser llamado por uno *democracia*, por otro *anarquía*; a lo mismo éste llama *aristocracia*, aquél *oligarquía*; y a la misma persona uno llama *rey*, el otro *tirano*.[113] Por eso con estos nombres no se designan *distintas especies* de gobierno, sino las *distintas opiniones* de los ciudadanos acerca del gobernante. Ahora bien, en primer lugar, ¿quién no ve que la *anarquía* se opone igualmente a todas las especies mencionadas? Pues esa palabra significa que no existe gobierno en absoluto, esto es, que no existe siquiera el Estado. ¿Pero cómo puede suceder que el *no-Estado* sea una especie de *Estado*? Entonces ¿qué diferencia existe entre la *oligarquía*, que significa el gobierno de los *pocos* o de los *magnates*, y la *aristocracia*, que es el gobierno de los *optimates* o de los *mejores*, excepto que los hombres difieren de tal modo entre sí que las mismas cosas no son buenas para todos, lo cual hace que los que a unos les parecen *óptimos* a otros les parecen *pésimos*?

3. Pero nadie se persuadirá fácilmente de que la *monarquía* y la *tiranía* no son especies diferentes de gobierno debido a las pasiones de los hombres. Si bien éstos prefieren que el Estado esté sujeto a *uno* antes que a *varios*, no piensan que esté gobernado correctamente si no está gobernado a su propio arbitrio. Pero en qué difiere el *rey* del *tirano* se ha de investigar por la razón, no por la pasión. En primer lugar no difieren en que sea mayor el poder de éste que el de aquél, porque no se puede dar un poder

---

[112] Ésta es, a grandes rasgos, la célebre clasificación aristotélica de las formas de gobierno en Aristot. pol. 1279a33-39, 1279b4-10.

[113] Kinch Hoekstra señala con razón que «Hobbes audazmente argumenta en contra de ambos, tanto de la *identificación* republicana del rey y el tirano, cuanto de la *distinción* entre ellos afirmada por un amplio rango de escritores que incluye a muchos realistas» («Tyrannus Rex vs. Leviathan», *Pacific Philosophical Quarterly*, 82, 2001, p. 422). Tanto la tesis de la identificación cuanto la de la distinción, al creer en la existencia de la tiranía como una forma de gobierno, moralizan lo que debería ser un análisis político en términos de soberanía.

mayor que el *poder soberano*; y tampoco en que uno tenga un poder prescripto y el otro no; pues aquel cuyo poder está prescripto no es *rey* sino *súbdito* del que prescribe. Además, tampoco difieren en el modo de adquirir el poder; ya que si en un gobierno *democrático* o *aristocrático* algún ciudadano ocupa el *poder soberano* por la fuerza, una vez que obtiene el consentimiento de los ciudadanos se convierte en *monarca* legítimo; si no obtiene ese consentimiento, es un *enemigo*,[114] no un *tirano*. Por lo tanto, difieren sólo en el ejercicio del poder, de tal modo que es *rey* el que gobierna correctamente, *tirano* el que lo hace de otro modo.[115] Y lo mismo sucede en este caso: si a los ciudadanos les parece que el rey instituido legítimamente en el poder soberano ejerce el gobierno correctamente, pensarán que han de llamarlo *rey*; en caso contrario, *tirano*. Por ende, *monarquía* y *tiranía* no son distintas formas de gobierno, sino que al mismo *monarca* se le da el nombre de *rey* como un honor, el de *tirano* como un insulto.[116] Así, lo dicho por doquier en contra de los *tiranos*[117] en diversos libros ha tenido origen en los escritores griegos y romanos, que eran regidos en parte por el *pueblo*, en parte por los *optimates*, y por lo tanto odiaban no sólo a los *tiranos* sino también a los *reyes*.

4. Sin duda, hay quienes piensan que es necesario que exista el *poder soberano* en alguna parte en el Estado, pero si aquél estuviera en manos de *uno* solo, sea un *hombre* o un *concejo*, se seguiría, dicen, que todos los ciudadanos serían esclavos. Evitando esta condición, piensan que puede existir cierta forma de gobierno mixto a partir de las tres especies mencionadas, pero diferente de cada una de ellas, a la que llaman *monarquía mixta*, *aristocracia mixta* o *democracia mixta*, en la medida en que alguna de las tres especies sea, frente a las demás, eminente. Por ejemplo, si el nombramiento de los magistrados y la decisión sobre la guerra y la paz está en manos del *rey*, los juicios en manos de los *magnates*, la tributación

---

[114] Véase XII.3, X.7.

[115] Maquiavelo pone en duda la distinción en sí misma e incluso reivindica implícitamente la tiranía de origen: «como reordenar una ciudad hacia el vivir político presupone un hombre bueno, y volverse, por la violencia, príncipe de una república presupone un hombre malo, por esto se encontrará que rarísimas veces acontece que un hombre bueno, por malos caminos, aun si su fin fuera bueno, quiera convertirse en príncipe, y que un hombre malo convertido en príncipe quiera obrar bien, y le quepa en la mente usar bien aquella autoridad, que ha sido mal conquistada» (*Discorsi* I, 18).

[116] Grocio, *De jure belli ac pacis* I, 3, 8, con razón señala que la «tiranía, como esa voz es entendida ahora, incluye la injusticia», implicando que hubo otro tiempo –antes de la aparición de la democracia en Grecia– en que tenía una connotación neutra en referencia al gobierno de una sola persona.

[117] Véase «Glosario», s.v. *Tiranicidio*. Véase III.14, VI.3, VIII.4.

de impuestos en manos del *pueblo* y el poder de sancionar leyes en manos de todos simultáneamente, a una forma tal la llaman *monarquía mixta.* Pero aunque pudiera existir esa forma, en modo alguno se habría velado más por la libertad de los ciudadanos. Pues durante el tiempo en que todos están de acuerdo la sujeción de cada uno de los ciudadanos no puede ser mayor; pero si disienten, eso conduce a la guerra civil y al derecho *de la espada privada*, que es peor que toda sujeción. Que no puede hacerse tal división[118] *del poder soberano* (*) ha sido suficientemente demostrado en el capítulo precedente, artículos seis, siete, ocho, nueve, diez, once y doce.

(*) *Muchos dicen que el poder no debe ser dividido, pero quieren que sea atemperado y contenido dentro de cierto límite. Esto es sin duda beneficioso. Pero cuando aquellos que dicen* atemperado y limitado *entienden un poder dividido, distinguen de manera inepta entre atemperado o limitado y no dividido.*[119] *Yo desearía por cierto que no sólo los reyes sino también aquellas asambleas que tienen poder soberano quisieran abstenerse de actuar mal,*[120] *y que, reflexionando sobre sus deberes, se contuvieran a sí mismos dentro de la ley natural* y *de los límites divinos. Pero aquellos que así distinguen entre poder atemperado o limitado y poder no dividido quieren que los gobernantes soberanos estén limitados y coaccionados por otros; y como esto no puede suceder sin que quienes limitan tengan alguna parte de la autoridad para poder hacerlo, se acaba por dividir el poder, no se lo atempera.*

5. Veamos ahora qué hacen los que constituyen cada una de las especies de gobierno al constituirlas. Los que se han reunido para erigir un Estado, casi por el hecho mismo de que se han reunido, son una *democracia*.[121] Pues por haber convenido voluntariamente se entiende que están obliga-

[118] Grocio ya había defendido la idea del gobierno soberano pero sin extraer las mismas conclusiones que Hobbes (*De jure belli ac pacis* I, 3, 9).
[119] Véase Jon Parkin, *Taming the Leviathan*, p. 46, sobre el origen de esta nota en la discusión de Hobbes con el obispo Bramhall.
[120] Como explica Jon Parkin, *Taming the Leviathan*, p. 57, Hobbes trata de calmar ciertas inquietudes que su teoría de la soberanía generaba entre los constitucionalistas. Véase VI.13, ann.; VII.14.
[121] Ferdinand Tönnies, *Thomas Hobbes. Leben und Lehre*, Stuttgart-Bad-Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1971, p. 238, se refiere a una «asamblea originaria» (*Urversammlung*) anterior a toda forma de Estado. Kinch Hoekstra, «A Lion in the House: Hobbes and Democracy», en Annabel Brett, James Tully & Holly Hamilton-Bleakley (comps.), *Rethinking the Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 213, enfatiza sin embargo que Hobbes no fue precisamente original al sostener la potestad originaria del pueblo y que, además, la cuestión decisiva es qué entiende Hobbes por pueblo: «sin un soberano, sólo hay una multitud incipiente e impotente en un estado de naturaleza, y el pueblo no existe; dentro del Estado, la autoridad del pueblo está siempre investida en el soberano presente, sin que importe cómo llegó al poder y haga lo que haga para mantenerse en el poder».

dos a lo que sea decidido por el acuerdo de la mayor parte. Esto es una *democracia* todo el tiempo que dure la asamblea o cuando sea diferida para ciertos días y lugares. Pues aquella asamblea cuya voluntad es la voluntad de todos los ciudadanos tiene el *poder soberano*. Y como en esta asamblea se supone que cada uno tiene derecho al sufragio, se sigue que la misma es una *democracia*, por la definición que hemos dado en el artículo primero de este capítulo. Pero si se disgregan y se disuelve la asamblea sin antes haber designado el tiempo y lugar para congregarse nuevamente, la situación vuelve a la *anarquía* y a aquel estado en el que estaban antes de haberse convenido, esto es, al estado de guerra de todos contra todos. Por lo tanto, el *pueblo* no retiene el *poder soberano* fuera del día y lugar determinados que hayan sido públicamente designados y conocidos, en los cuales pueden convenirse los que quieran. Pues si eso no es conocido y estatuido, pueden o bien convenirse en diferentes tiempos y lugares, esto es, en facciones, o bien no convenirse en absoluto. Y entonces no existe más el δῆμος [dêmos], es decir, el *pueblo*, sino una multitud disuelta a la cual no se le puede atribuir *acción* o *derecho* alguno. En consecuencia, dos cosas constituyen la *democracia*, de las cuales una (a saber, la estipulación perpetua de las asambleas) constituye el δῆμος [dêmos], la otra (que es la pluralidad de los sufragios) constituye τὸ κράτος [tò krátos], la potestad.

6. Además, no es suficiente para el *pueblo*, a los efectos de retener el *poder soberano*, que sean conocidos los tiempos y lugares ciertos para convenirse, sino que también es necesario o bien que los intervalos entre convocatorias sean menores que el tiempo en que sobreviniere algo que pueda llevar al Estado a una crisis (debido a la falta de *poder soberano*), o bien que al menos se conceda el ejercicio del poder soberano a algún *único* hombre o alguna *única* asamblea por el tiempo que media entre las convocatorias. Pues si esto no se hace, no se ha provisto suficientemente a la defensa y la paz de los individuos, y por lo tanto no cabe hablar de Estado. En efecto, debido a la falta de seguridad en tal condición regresa a cada uno el derecho de defenderse a sí mismo a su arbitrio.

7. La *democracia* no se instituye por pactos de los individuos con el *pueblo*, sino por pactos mutuos de cada uno de los individuos con cada uno de los demás. Lo primero es evidente por el hecho de que en todo pacto las personas que pactan deben existir antes que el pacto mismo; pero antes de la institución del Estado no existía el *pueblo*, dado que no era persona alguna sino una multitud de personas individuales. Por consiguiente, no pudo mediar un pacto entre *pueblo* y *ciudadano*. Pero después de que se ha instituido el Estado, si el ciudadano pacta con el *pueblo* es en vano,

porque el pueblo comprende en su voluntad la voluntad de aquel ciudadano (respecto del cual supuestamente está obligado), y por lo tanto puede liberarse a su arbitrio; por consiguiente, ya es efectivamente libre. Lo segundo, que cada uno pacta con cada uno, puede ser inferido del hecho de que el Estado habría sido instituido en vano si los ciudadanos no se hubiesen obligado por un pacto a hacer u omitir aquellas acciones que el Estado ordenara hacer u omitir. En consecuencia, puesto que se entiende que tales pactos median necesariamente en la institución del Estado, pero como ningún pacto media entre el ciudadano y el pueblo (lo hemos mostrado), se sigue que los pactos se hacen entre los ciudadanos individuales, es decir que cada uno de los ciudadanos pacta que su voluntad se someterá a la voluntad de la mayor parte a condición de que los restantes hagan también lo mismo, como si cada uno así dijera: *yo transfiero al pueblo mi derecho a tu favor, para que tú transfieras al mismo pueblo el tuyo a mi favor.*

8. La *aristocracia* o *curia de los optimates* con poder soberano tiene su origen en una *democracia* que transfiere su derecho a aquélla. Aquí se ha de entender que ciertos hombres, distinguibles de los otros por los nombres, la familia o por alguna otra nota, son propuestos al *pueblo* y elegidos por pluralidad de sufragios; y que a los electos se les transfiere todo el derecho del *pueblo* o Estado en su totalidad, de tal modo que lo que el *pueblo* podía hacer antes con derecho ahora lo puede hacer con derecho la *curia* de los *optimates* electos. Es evidente que una vez que se hace esto, habiendo sido transferido a aquéllos el *poder soberano*, el pueblo no existe más como una persona.

9. Así como el *pueblo* en la *democracia*, del mismo modo está libre de toda obligación la *curia de los optimates* en la *aristocracia*. Dado que, en verdad, los ciudadanos no han pactado con el pueblo sino que han pactado entre sí mutuamente, estaban obligados a todo lo que hiciera el *pueblo*, y por ende estaban obligados a lo hecho por el *pueblo*, cuando transfirió el derecho del Estado a los *optimates*. Y la curia de los optimates, aunque fue elegida por el pueblo, tampoco pudo por ello estar obligada; pues, como recién se ha dicho, una vez erigida la curia, simultáneamente se disuelve el pueblo y perece aquella razón que tenía como *persona*. Por lo tanto perece a la vez y se disuelve la obligación que se había contraído con la *persona* del pueblo.

10. Además, la *aristocracia* tiene esto en común con la *democracia*: primero, que sin la designación de ciertos tiempos y lugares en los cuales se pueda convenir la *curia de los optimates*, no es más una *curia*, ni una persona, sino una multitud disuelta sin poder soberano; segundo, que los

tiempos de las convenciones no pueden estar separados por largos intervalos y mantener a salvo el poder soberano, a menos que se transfiera el ejercicio de tal poder a un único hombre. Las razones por las que sucede esto son las mismas que hemos aducido en el artículo quinto.

11. Como la aristocracia, así la monarquía se deriva de la autoridad del *pueblo*, que transfiere su *derecho*, esto es, el *poder soberano*, a *un hombre*. Aquí también cabe entender que se propone *un* cierto *hombre*, distinguible de todos los otros por su nombre u otras notas, y que a él se le transfiere todo el derecho del *pueblo* por pluralidad de sufragios, de tal modo que aquél, después de haber sido elegido, puede hacer con derecho todo lo que el *pueblo* podía hacer antes de haberlo elegido. Cuando esto sucede, el *pueblo* no es más una *persona*, sino una multitud disuelta, dado que su unidad provenía íntegramente del *poder soberano* que ya ha transferido a aquel hombre.

12. Por consiguiente, el *monarca* no se obliga por pacto alguno con nadie por haber recibido el poder, pues recibe el poder del *pueblo*. Pero como se ha mostrado más arriba, tan pronto como esto se realiza, el *pueblo* deja de ser *persona*; y al perecer la *persona* perece toda obligación hacia la *persona*. Por eso los ciudadanos están obligados a prestar obediencia al *monarca* sólo por aquellos pactos por los cuales se habían obligado mutuamente a todas las acciones que el *pueblo* decidiera que habrían de hacerse, esto es, a obedecer al *monarca*, si ha sido instituido por el *pueblo*.

13. Ahora bien, la *monarquía* difiere tanto de la *aristocracia* como de la *democracia* en esto: que en las últimas, para que se delibere y decida, esto es, para que el poder pueda ser ejercido efectivamente, son necesarios algunos tiempos y lugares estipulados; mientras que en aquélla se delibera y decide en todo tiempo y lugar. Tanto el *pueblo* como los *optimates* necesitan congregarse porque no son una *unidad natural*. El *monarca*, que es uno por naturaleza, siempre está rápidamente en condiciones de ejercer el poder efectivamente.

14. Como se ha mostrado más arriba (en los artículos siete, nueve y doce) que los que han conseguido el *poder soberano* en el Estado no están obligados por pacto alguno con nadie, se sigue que los mismos no pueden hacerles *injuria* alguna a los ciudadanos. Pues *injuria*, por la definición que hemos dado más arriba en el capítulo tercero, artículo tercero, no es otra cosa que la violación de los pactos, y por ende de donde no precede ningún pacto no puede resultar ninguna *injuria*. Sin embargo, tanto el *pueblo* como la *curia de los optimates* y el *monarca* pueden pecar de varias maneras contra las otras leyes naturales: por *crueldad*, *iniquidad*, *contumelia* y

otros vicios que no caen bajo la estricta y exacta significación de *injuria*.[122] Por lo demás, si el ciudadano no presta obediencia al poder soberano, es, propiamente hablando, injurioso tanto en relación con todos los otros conciudadanos, puesto que cada uno ha pactado con cada uno prestar obediencia, cuanto en relación con el *gobernante soberano*, porque en ese caso retoma sin su consentimiento el derecho que le había dado a éste. En verdad, en el caso del *pueblo* o de la *curia de los optimates*, si algo ha sido decidido en contra de alguna *ley natural*, no peca el Estado mismo, esto es, la persona civil, sino aquellos ciudadanos por cuyos sufragios se ha tomado la decisión. Pues el pecado resulta de la voluntad natural y expresa, no de la política, que es artificial; si éste fuera el caso, pecarían incluso aquellos por los cuales se desaprobó la decisión. Pero en la *monarquía*, si el *monarca* decide algo en contra de las *leyes naturales*, él mismo peca, porque en él mismo la voluntad civil es la misma que la natural.

15. El pueblo que está por designar un *monarca* le puede transferir el poder soberano simplemente sin limitación temporal o bien por un tiempo cierto y determinado. Si la transferencia se hace simplemente, se entiende que el poder de aquel a quien le fue transferido es igual al del pueblo que se lo transfirió. Por esta razón, el *pueblo* puede *con derecho* hacer monarca a *aquel hombre* y aquel mismo puede hacer monarca a *otro*; de tal modo que al *monarca* a quien le fue transferido el poder simplemente no sólo le compete el *derecho* de *posesión* sino también el de *sucesión*, y puede nombrar al sucesor a su arbitrio.

16. Pero si el poder ha sido transferido sólo por un tiempo determinado, se han de tener en vista otras cuestiones además de la transferencia misma. En primer lugar, si el *pueblo*, cuando le ha transferido el poder, se ha reservado o no el *derecho* de reunirse en tiempos y lugares predeterminados. En segundo lugar, en caso de haberse reservado esa potestad, si se ha reservado la potestad de convenirse antes de que expirara el tiempo que le prescribió al *monarca*, transcurrido el cual obtiene el poder soberano.

---

[122] En referencia a este pasaje, Kant sostiene que la tesis de Hobbes según la cual el Estado no puede incurrir en injusticia contra el ciudadano «sería del todo correcta si por injusticia se entiende aquella lesión [...] que concede al agraviado un *derecho de coacción* contra quien le ha tratado injustamente; pero tomada así, en toda su generalidad, esa tesis resulta espantosa» («Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis», en Immanuel Kant, *Werke in zwölf Bänden*, tomo XI, p. 161). Asimismo, en *La metafísica de las costumbres*, Kant llega a la misma conclusión que Hobbes: «el soberano [*Herrscher*] en el Estado tiene ante el súbdito sólo derechos y ningún deber (constrictivo)» (Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten* §49, en *Werke in zwölf Bänden*, tomo VIII, p. 438).

En tercer lugar, si quiso ser convocado al arbitrio de ese monarca temporario y no de otro modo. Demos por supuesto que el *pueblo* ya hubiera transferido el poder soberano a un único hombre, para que lo tenga sólo por el tiempo de su vida; supongamos en primer lugar que, cuando lo ha hecho, cada uno se ha disgregado de la asamblea y nada en absoluto se ha dispuesto acerca del lugar en donde se congregarían (después de su muerte) para una nueva elección. En este caso es manifiesto, por el artículo quinto de este capítulo, que el *pueblo* no es más una *persona* sino una multitud disuelta, y que para cualquiera de sus componentes es lícito reunirse con cualquiera en momentos diferentes y en el lugar que quiera o, si pudiera, tomar el poder para sí con igual derecho, es decir por derecho natural. Por lo tanto, todo monarca que tiene el poder bajo tal condición está obligado por la *ley natural de no devolver mal por bien*, que se halla en el capítulo tercero, artículo noveno, a precaverse de que no se disuelva el Estado por su muerte, o bien estatuyendo un día y lugar determinados en los cuales los ciudadanos que quieran puedan convenirse o bien nombrando él mismo un sucesor, según lo que le parezca que conduce a la utilidad común de los ciudadanos. Por consiguiente, aquel que acepta la *autoridad soberana* por toda su vida del modo que hemos dicho la obtiene absolutamente y puede disponer acerca de la sucesión. Si se supone en segundo lugar que, luego de la elección del *monarca temporario*, el *pueblo* se ha disgregado y ha tomado la decisión de convenirse en un día y lugar determinados después de la muerte del monarca, una vez muerto éste se consolida el poder en el *pueblo*; no por un nuevo acto de los ciudadanos, sino por el derecho anterior, pues en todo el tiempo intermedio, el *poder soberano* (como *dominio*) estaba en el *pueblo*, pero su *uso*, o sea, *ejercicio*, estaba sólo en el *monarca temporario* como *usufructuario*. Pero si el *pueblo*, una vez electo el *monarca temporario*, se ha disgregado de la asamblea para convenirse luego en tiempos y lugares determinados, no se ha de considerar a tal hombre como un *monarca* durante el término prescripto, sino como el primer ministro del pueblo (de la misma manera en que en otro tiempo eran designados los *dictadores* ante el pueblo romano);[123] y éste puede, si le parece, privarlo de su administración incluso antes del tiempo prescripto, como hizo el pueblo romano cuando le dio igual auto-

[123] Véase IX.11. Carl Schmitt enfatiza con razón que según Hobbes en el *De cive* el dictador republicano no es un monarca soberano, sino un primer ministro del pueblo; en todo caso, la suya es una dictadura comisarial. Las cosas cambian en la apreciación que hace Hobbes en el *Leviathan* del Protectorado de Cromwell, al compararlo con un monarca provisorio. Véase Carl Schmitt, *Die Diktatur*, 4ta. edición, Berlin, Duncker & Humblot, 1978, p. 31.

ridad a *Minucio*, jefe de la caballería, y a *Quinto Fabio Máximo*,[124] al cual había hecho *dictador* con anterioridad. Hasta qué punto ello es una privación se colige del hecho de que es absurdo que quien tiene la rápida e inmediata capacidad de actuar retenga el poder y no pueda mandar efectivamente; pues el poder no es otra cosa que el derecho de mandar tantas veces como por naturaleza sea posible. Finalmente, si el *pueblo*, una vez designado el *monarca temporario*, se disgrega de la asamblea de tal manera que sin la orden del monarca designado no le es lícito reunirse nuevamente, se entiende entonces que el pueblo ha sido disuelto y que el poder del que ha sido designado es absoluto, debido a que no está en manos de los ciudadanos que renazca aquel Estado, a no ser que así lo quiera el único que tiene el poder soberano. Y no importa que haya podido prometer que convocaría a los ciudadanos en ciertos tiempos, dado que la *persona* a la que él había prometido ya no existe sino a su arbitrio. Lo que hemos mencionado acerca de estos cuatro casos antedichos del *pueblo* que elige un *monarca temporario* será explicado exhaustivamente mediante la comparación con el *monarca absoluto* que no tiene heredero aparente (el *pueblo* es *señor* de los ciudadanos y no puede tener heredero a menos que lo nombre él mismo). Por otra parte, los intervalos entre las asambleas de ciudadanos pueden compararse con los tiempos en los que duerme el *monarca*, porque si bien en ambos casos cesan los *actos* de gobierno, el *poder* se retiene. Finalmente, disolver la asamblea de tal modo que no pueda ser convenida nuevamente es la muerte del pueblo, así como dormir y ya no poder despertar es la muerte del hombre. En el caso de un rey que no tiene heredero alguno, está a punto de dormirse y nunca podrá despertarse, esto es, está a punto de morir: si transfiere a alguno el ejercicio del poder soberano hasta que despierte, le transfiere por consecuencia su sucesión; igualmente le transfiere el pueblo al monarca temporario el dominio del Estado si elige a éste y se priva a la vez de la potestad de reunirse. Además, así como un rey que está a punto de dormir por algún tiempo y le da a otro

---

[124] Fabio Máximo fue nombrado dictador por segunda vez en 217 a.C., después de la derrota romana en el Lago Tresimeno, durante la segunda guerra púnica. Desde entonces comenzó su política de desgaste (creía que Aníbal no podía ser derrotado en una guerra frontal), lo cual le hizo ganar el mote de «cunctator» («cauto» o «vacilante»). La oposición en Roma a su política llevó a que su *magister equitum*, M. Minucio Rufo, recibiera igual *imperium* que él (aclaración: Hobbes habla de *imperium* en sentido soberano, no sólo como facultad correspondiente a un cargo). Tanto Minucio como algunas otras fuentes (por ejemplo, Polibio) entendieron que su ascenso lo convertía en un co-dictador, lo cual era constitucionalmente absurdo. Si bien en 216 se retomó la política de la guerra abierta, luego del desastre de Cannas no quedó otra alternativa que seguir la política de Fabio.

la administración del poder soberano retoma el mismo poder una vez que se despierta, del mismo modo el *pueblo*, que retiene el derecho de reunirse en cierto día y lugar *una vez elegido un monarca temporario*, retoma su poder ese mismo día. Y así como el rey que le ha cedido a otro la administración del poder, estando entretanto él mismo despierto, puede revocar tal cesión cuando quiera, del mismo modo el pueblo que se reúne conforme a derecho durante el tiempo prescripto al *monarca temporario* puede, si quiere, despojarlo del poder. Finalmente, así como el rey que ha transferido a otro la administración del imperio mientras él mismo duerme (y no puede despertarse a menos que lo quiera aquel a quien se le ha transferido el poder) ha perdido el poder al mismo tiempo que la vida, del mismo modo el *pueblo* que ha comisionado el poder al *monarca temporario* de tal forma que sin la orden de éste no puede reunirse nuevamente ha sido totalmente disuelto, con lo cual el poder permanece en manos del elegido.

17. Si el *monarca* ha *prometido* a un ciudadano (o a muchos ciudadanos simultáneamente) algo en razón de lo cual no puede ser ejercido el poder soberano, aquella *promesa* o aquel *pacto* hechos con o sin juramento son nulos. Pues, por lo que se ha dicho en el capítulo segundo, artículo cuarto, el *pacto* es una transferencia de derecho que requiere signos idóneos de la voluntad en el que transfiere; pero el que significa suficientemente la voluntad de retener el fin declara suficientemente no ceder el derecho a los medios necesarios para tal fin. Entonces, el que promete algo necesario para el *poder soberano* pero aun así retiene el *poder* da signos lo suficientemente idóneos de que ha prometido sólo en la medida en que pueda ser retenido el *poder soberano*. Por lo tanto, cuando sea manifiesto que no es posible cumplir con lo que se ha prometido manteniendo a salvo el *poder soberano*, lo prometido debe ser considerado como no prometido, esto es, inválido.

18. Hemos visto de qué modo los ciudadanos, al dictarlo la naturaleza, se han obligado por pactos mutuos a obedecer al *poder soberano*. En lo sucesivo se ha de ver de qué modo puede suceder que sean liberados de los vínculos de tal obediencia. Esto sucede en primer lugar por *abdicación*, es decir, si alguien no transfiere a otro el *derecho de gobernar* sino que abdica o lo abandona. Pues lo que es abandonado es arrojado a disposición de todos para ser tomado igualmente por cualquiera; a partir de ello, cada uno de los ciudadanos puede por derecho natural proveer nuevamente a su propia conservación según su arbitrio. En segundo lugar, si el Estado cayera en poder de los enemigos, de tal modo que ellos no puedan ser

resistidos,[125] se entiende que aquel que anteriormente tenía *autoridad suprema* ya la ha perdido. Porque cuando los ciudadanos han hecho todo el esfuerzo para no caer en manos de los enemigos, han cumplido con los pactos de prestar obediencia que cada uno suscribió con cada uno. Y también se han de esforzar por cumplir con lo que han prometido con todo su empeño después de haber sido vencidos, en aras de evitar la muerte violenta. En tercer lugar, si no hay ningún sucesor aparente en la monarquía (el δῆμος [dêmos] y la asamblea de los optimates no pueden desaparecer), todos los ciudadanos quedan liberados de sus obligaciones. Pues no se puede entender que esté obligado quien ignore con quién está obligado, porque la prestación en tal caso sería imposible. Por otra parte, de estas tres maneras la totalidad de los ciudadanos se retira en masa simultáneamente de la sujeción civil a la libertad de todos a todo, esto es, a la libertad natural y bestial (ya que el estado de naturaleza tiene la misma relación con el estado civil —esto es, la libertad con la sujeción— que el deseo con la razón o la bestia con el hombre). Pero además los ciudadanos individuales pueden liberarse conforme a derecho de su sujeción por la voluntad de aquel en cuyas manos está el poder soberano, si es que abandonan el país, lo cual puede suceder de dos modos: o bien mediante un permiso, como alguien que, con la venia del soberano, se va a habitar a otro lugar, o bien mediante una orden, como un *exiliado*. En ambos casos, el ciudadano estará desligado de las leyes del Estado anterior, debido a que está obligado por las leyes de su futuro Estado.

---

[125] Véase XVI.15. Llama la atención, al menos en principio, el hecho de que una obra escrita a favor de una parte involucrada en una guerra civil hurgue de este modo en los orígenes del Estado (véase IX.10; «Prólogo» §26). Y eso es precisamente lo que preocupó a monárquicos como el obispo Bramhall y Hyde, pero produjo beneplácito a republicanos como Ascham. Véase Jon Parkin, *Taming the Leviathan*, pp. 45, 53, 73, respectivamente.

Capítulo VIII

Del derecho de los señores sobre los siervos

1. Qué son señor y siervo. 2. *Distinción de los* siervos *entre los que disfrutan de libertad natural cuando se les tiene confianza y los que viven en ergástulos, o sea, sirven en la cárcel o atados por cadenas. 3. La obligación del* siervo *nace de la libertad del cuerpo concedida a él por el* señor. *4. Los* siervos *encadenados no están obligados por pacto al* señor. *5. Los* siervos *no tienen propiedad sobre sus bienes en contra del* señor. *6. El* señor *puede vender o enajenar por testamento al* siervo. *7. El* señor *no puede ser injurioso contra el* siervo. *8. El* señor *del* señor *es* señor *de los* siervos del otro señor. *9. De qué modos son liberados los* siervos. *10. El dominio sobre las bestias es de derecho natural.*

1. En los dos capítulos inmediatamente precedentes se ha hablado del *Estado instituido*, es decir, del que se inicia por el acuerdo de muchos que se han obligado recíprocamente por pactos y por la fe mutuamente dada. Consideremos ahora el Estado natural, que también puede ser llamado *adquirido*, puesto que se adquiere por el poder y las fuerzas naturales. Pero primero veamos de qué modos puede ser adquirido el derecho de *dominio* sobre las *personas* de los hombres. Donde tal derecho ha sido adquirido existe una especie de *reino pequeño*. En efecto, ser *rey* no es otra cosa que tener *dominio* sobre muchas *personas*, y por lo tanto una *familia grande* es un *reino*; y un *reino pequeño*, una *familia*.[126] De modo que si volvemos nuevamente al estado natural y consideramos a los hombres como si hubiesen súbita e instantáneamente crecido y salido de la tierra (a la manera de hongos), sin obligación alguna de uno respecto del otro, existen sólo tres modos por los cuales uno puede tener *dominio* sobre la *persona* de otro. El primero de éstos se da cuando los hombres se entregan voluntariamente (en aras de la paz y de la defensa mutua) a la jurisdicción y el *dominio* de algún hombre o una asamblea de hombres, tras suscribir pactos entre sí para tal fin. Pero ya se ha hablado de esta manera de tener

[126] Ésta es la tesis de la homonimia que Aristóteles rechaza (Aristot. pol. 1252a7-16). Véase Manfred Riedel, *Metaphysik und Metapolitik*, Frankfurt, Suhrkamp, 1975, p. 43 y IX.10, XIII.14.

dominio. El segundo modo se da si alguno, habiendo sido prisionero o vencido en la guerra, o desconfiando de sus fuerzas, promete al vencedor o al más fuerte que lo *servirá*, esto es, hará todo lo que le ordene para evitar la muerte. En este contrato, el beneficio que acepta el vencido o el inferior en fuerzas es sin duda la condonación de la vida, que pudo haberle sido quitada por el derecho de guerra en el estado natural de los hombres; y el bien que promete es servicio y obediencia. Por lo tanto, en virtud de tal promesa el vencido debe servicio y obediencia absoluta al vencedor en la medida en que todo aquello pueda hacerse sin que repugne a las leyes divinas. Pues el que está obligado a obedecer el mandato de alguien antes de que sepa qué ordenará está obligado a todos los mandatos simplemente y sin restricción. El que está así obligado es llamado SIERVO; y SEÑOR, aquel con quien está obligado. En tercer lugar, se adquiere el derecho sobre una persona por generación; acerca de este modo de adquisición se habla en el capítulo siguiente.

2. No de todos los prisioneros de guerra a los que se ha perdonado la vida se entiende que pactan con un señor, porque no se confía en todos al punto de dejárseles tanta libertad natural como para que puedan fugarse, rehusar el servicio o maquinar algo malo o dañoso para el *señor*. Aquellos en los que no se confía sin duda sirven, pero dentro de ergástulos o atados por cadenas, y por eso son llamados no sólo por el nombre común de *siervo*, sino también por el nombre particular de siervos que viven en *ergástulos*; así también hoy en día significan cosas diferentes *un serviteur* y *un serf*, o *un esclave*.[127]

3. Por ende, la obligación del *siervo* frente al *señor* no nace de la simple condonación de la vida, sino del hecho de que no se lo mantiene encadenado o encarcelado; pues la obligación se origina en el pacto, pero el pacto es nulo a menos que haya confianza, como es evidente por el capítulo segundo, artículo noveno, en donde se define que el pacto es la promesa de aquel en quien se confía. Por lo tanto, junto con el beneficio de la vida condonada existe la confianza, por la cual el *señor* deja a aquél en libertad corporal, de tal modo que si no intervinieran la obligación y los vínculos del pacto no sólo podría fugarse sino también despojar de la vida al *señor*, conservador de la suya.

4. Así, los *siervos* del tipo de los que están cohibidos en cárceles, ergástulos o encadenados no están comprendidos en la definición de *siervo* que hemos dado más arriba, porque no sirven por un pacto sino para no ser

[127] En francés en el original, lo cual sugiere el público que Hobbes tenía en vista.

azotados. Y por eso si se fugan o matan al *señor*, en nada actúan en contra de las leyes naturales. Pues atar con vínculos es signo de que quien ata supone que el atado no está suficientemente ligado a ninguna otra obligación.

5. Por consiguiente, el *señor* no tiene menos derecho y dominio sobre el siervo *no encadenado* que sobre el *encadenado*, porque tiene poder supremo sobre ambos; y puede decir del *siervo* «esto es mío» no menos que de cualquier otra cosa, sea animada o inanimada. De ello se sigue que cualquier cosa que era del *siervo* antes de la servidumbre pertenece después al *señor*; y cualquier cosa que el *siervo* haya adquirido la ha adquirido para el *señor*. Pues el que con derecho dispone de la *persona* del hombre, dispone de todas las cosas de las cuales podía disponer la *persona*. En consecuencia, no existe nada que el *siervo* pueda retener como *suyo* ante el *señor*. Sin embargo, por una concesión del *señor*, el *siervo* puede retener y defender la *propiedad* y el *dominio* sobre *sus* cosas contra *otros siervos*. Del mismo modo que antes se mostró, nada es propiamente *suyo* para el ciudadano contra la voluntad del *Estado* o del que tiene poder soberano; pero contra los conciudadanos, cada uno de los ciudadanos puede tener algo *suyo*.

6. Por ende, puesto que tanto el *siervo* mismo como todo lo que tiene es del *señor*, y que el señor puede por derecho natural disponer de lo suyo del modo que quiera, podrá a su arbitrio vender, empeñar o transferir por testamento su dominio sobre el *siervo*.

7. Además, lo que se ha demostrado antes acerca de los súbditos en el *Estado instituido*, a saber, que aquel que tiene el poder soberano del Estado no puede hacerles *injuria* alguna, también es verdad acerca de los *siervos*, debido a que han sometido su voluntad a la voluntad del *señor*. Por lo tanto, cualquier cosa que éste hace aquéllos la hacen voluntariamente, y al que consiente no se le puede hacer injuria.

8. Pero si sucede que el señor, sea por cautividad o por sumisión voluntaria, se hace *siervo* o *súbdito* de otro, este otro no sólo será *señor* de aquél, sino también de sus *siervos*; de éstos será *señor supremo*, de aquél será señor *inmediato*. Porque no sólo el *siervo* sino también las cosas que tiene son del señor, y por ende los *siervos* de aquel señor son de éste; y el *señor intermedio* sólo puede disponer de ellos según le parezca al *señor supremo*. Por eso, en los Estados en que el poder de los *señores* sobre los *siervos* es absoluto se piensa que ese poder se ha originado en el derecho natural: no que ha sido establecido por la ley civil, sino que es anterior a ella.

9. Un *siervo* se libera de la *servidumbre* de las mismas maneras por las cuales se libera el *súbdito* en el *Estado instituido*. En primer lugar, si el

señor le dona la libertad; pues el *señor* puede a su vez devolverle al *siervo* el mismo derecho sobre sí mismo que el siervo le ha transferido. Ahora bien, tal donación de libertad se llama MANUMISIÓN, que es además similar a lo que sucede si el Estado le permite al ciudadano trasladarse a otro Estado. En segundo lugar, si el señor *expulsa* al *siervo*, lo cual en el Estado es *exilio* y no difiere en nada de la *manumisión* en cuanto al efecto, sino en cuanto al modo; pues la libertad en este caso ha sido dada como pena, en aquel caso como favor. Pero en ambos se renuncia al *dominio*. En tercer lugar, si el *siervo* es capturado, la servidumbre *nueva* revoca la *vieja*; pues como todas las otras cosas, incluso los siervos se adquieren mediante la guerra y es justo que el *señor* los proteja si quiere que sean suyos. En cuarto lugar, el siervo se libera por desconocimiento del sucesor; por ejemplo, si el *señor* muere sin testamento y sin herederos, pues se entiende que nadie está obligado si no puede saber a quién ha de prestar el servicio que debe. Finalmente, el siervo que fue encarcelado o privado de cualquier modo de su libertad corporal se libera de la otra obligación contractual. Porque no existe pacto cuando no se confía en el que pacta; y no se puede violar la confianza que no se tiene. Ahora bien, el *señor* que sirve no puede liberar de este modo a sus *siervos*, los cuales siempre están en poder del *señor supremo*, ya que –como se ha mostrado más arriba– tales *siervos* no son suyos sino del *señor supremo*.

10. El derecho sobre animales que carecen de razón se adquiere del mismo modo que sobre las *personas* de los hombres; a saber, mediante fuerzas y poderes naturales. Pues ya que en el estado natural, debido a la guerra de todos contra todos, a cualquiera le es lícito subyugar o también matar a los hombres siempre que le parezca que eso conduce a su propio bien, mucho más será lícito hacer lo mismo frente a las bestias, esto es, subyugar a su arbitrio en servidumbre a las bestias que por sus cualidades naturales puedan ser domesticadas o utilizadas, y perseguir y destruir a las demás como perjudiciales, en una guerra perpetua. Por lo tanto, el *dominio* sobre las bestias tiene origen en el *derecho de naturaleza*, no en el *derecho divino positivo*. Pues si no hubiera existido tal derecho antes de la promulgación de las Sagradas Escrituras, nadie habría podido con derecho yugular para alimentarse, excepto a quien le hubiese sido revelada la voluntad divina en las Sagradas Escrituras. Sin duda habría sido durísima tal condición de los hombres, en la que las bestias podían devorarlos sin injuria, pero ellos no podían devorar a las bestias. Por ende, ya que es por derecho natural que la bestia mata al hombre, será por el mismo derecho que el hombre yugule a la bestia.

Capítulo IX

Del derecho de los padres sobre los hijos y del reino patrimonial

1. El dominio de los padres *no se origina en la* generación. *2. El* dominio *sobre los* infantes *es de aquel que primero los tiene bajo su potestad. 3. El* dominio *sobre los* infantes *es originariamente de las* madres. *4. El* infante *expósito es de aquel que lo conserva. 5. El nacido de un ciudadano y del gobernante soberano es del gobernante. 6. En la unión del* hombre y la mujer *en que ninguno gobierna al otro los nacidos son de la* madre, *a menos que haya sido estatuido de otro modo por un* pacto *o la* ley civil. *7. Los* hijos *no están menos sometidos a los* padres *que los* siervos *a los* señores *y los* ciudadanos *al* Estado. *8. Del honor de los* padres y de los señores. *9. En qué consiste la* libertad *y la diferencia entre* ciudadanos y siervos. *10. Existe el mismo derecho sobre los ciudadanos en el* reino patrimonial *que en el instituido. 11. La cuestión del derecho de* sucesión *sólo tiene lugar en la* monarquía. *12. El* monarca *puede disponer por testamento del* poder soberano *del Estado. 13.* O donarlo o venderlo. *14. Se entiende siempre que el* monarca *intestado quiere que su* sucesor *sea* monarca. *15. Y uno de sus* hijos. *16. Y* varón *antes que* mujer. *17. Y de los hijos*, el más grande *antes que* el más chico. *18. Y el* hermano, *si carece de prole, antes que todos los otros. 19. Del mismo modo que se sucede en el* poder *se sucede también en el* derecho de sucesión.

1. *Sócrates es un hombre, por lo tanto también un animal* es una argumentación correcta, y es evidentísima: para conocer la verdad de la conclusión no hace falta más que entender la palabra *hombre*, porque *animal* está en la definición misma de *hombre*; y cada uno suple la proposición que faltaba, a saber, ésta: *el hombre es un animal*. Pero esta argumentación: *Sofronisco es el padre de Sócrates, luego también su señor*, es quizás una ilación correcta, pero no evidentísima, porque *señor* no está en la definición de *padre*; y por eso para su evidencia hace falta que se explique la conexión entre *padre* y *señor*. Los que hasta aquí se han esforzado por afirmar el domino del *padre* sobre los *hijos* no han podido aportar argumento alguno más allá de la *generación*, como si fuera evidente por sí mismo que lo que ha sido generado por mí es mío. Algo similar hace el que piensa que si existe un triángulo, aparece inmediatamente sin otro razonamiento que los ángulos de éste son iguales a dos rectos. Además, como el *dominio*, esto es, el *poder soberano*, es a tal punto indivisible que

nadie puede servir a dos amos,[128] y como concurren dos personas en la generación, el *macho* y la *hembra*, es imposible que el *dominio* se adquiera totalmente por la sola generación. Por ello se ha de investigar más cuidadosamente en este lugar el origen del dominio paternal.

2. Regresemos pues al estado natural, en el cual debido a la igualdad de la naturaleza todos los hombres de edad madura han de ser considerados iguales entre sí. Allí el vencedor es *señor* del vencido por *derecho de naturaleza*; en consecuencia, por *derecho de naturaleza* el dominio del *infante* pertenece en primer término al primero que lo tiene en su poder. Pero es manifiesto que el recién nacido está en poder de la *madre* antes que de cualquier otro, de tal modo que puede con derecho criarlo o exponerlo a su arbitrio.

3. Por lo tanto, si en verdad lo cría, se entiende que lo cría a condición de que no se haga enemigo una vez convertido en adulto, esto es, a condición de que le obedezca. En efecto, como por necesidad natural todos *queremos* lo que nos parece *bueno para nosotros mismos*, no se puede entender que alguien le haya dado la vida a alguien para que pueda adquirir fuerzas con la edad y, al mismo tiempo, ser su enemigo con derecho. Ahora bien, cualquiera es enemigo de aquel a quien no obedece ni manda.[129] De este modo, en el estado de naturaleza, toda puérpera se convierte a la vez en *madre y dueña*. Y no vale nada lo que algunos afirman: que en este caso no se convierte en *señor* la *madre* sino el *padre* debido a la preeminencia de su sexo; pues también la razón está en contra, dado que la desigualdad de las fuerzas naturales es menor de lo que se necesita para que el *macho* pueda adquirir poder sobre la *hembra* sin guerra. Y la costumbre no se opone: las *mujeres* llamadas *Amazonas* hicieron en otro tiempo la guerra contra sus enemigos y estatuyeron sobre la *prole* a su arbitrio. Además, hoy en día en muchos lugares existen *mujeres* con *poder soberano*. Sobre sus *hijos* no estatuyen los *maridos* sino *ellas mismas*, lo cual hacen en verdad por *derecho de naturaleza*, dado que los que tienen el poder soberano no están obligados por las leyes civiles, como se ha mostrado más arriba. Añadid que en el estado de naturaleza no se puede saber de cuál *padre* es el *hijo* sino por indicación de la *madre*; por ende, el hijo es de quien la madre quiera que sea, y por consiguiente es de la *madre*. En consecuencia, el dominio sobre los *hijos* es de la *madre*; y entre los

[128] Véase XVII.28.
[129] Véase XIV.19.

hombres, no menos que entre los demás animales, el fruto del parto sigue al vientre.[130]

4. Ahora bien, el *dominio pasa de la madre* a otros de diferentes modos: en primer lugar, si abandona o abdica su derecho exponiendo a su hijo. Por lo tanto, el que haya criado a un expósito tendrá el mismo dominio que tenía la *madre*, pues la vida que la *madre* le había dado (no al *generarlo* sino al *alimentarlo*), al *exponerlo* se la quita; por ello, también a causa de la *exposición* se anula la obligación que se había originado en la donación de la vida. Pero el salvado debe todo a quien lo salvó al alimentarlo, tanto en su calidad de criado respecto de una *madre*, cuanto en su calidad de *siervo* respecto de un *señor*. Aunque en el estado de naturaleza, en donde todas las cosas son de todos, la *madre* puede reclamar al hijo (precisamente con el mismo derecho que cualquier otro), el *hijo* no puede con derecho transferirse a sí mismo a la madre.

5. En segundo lugar, si la *madre* ha sido capturada en la guerra, el *nacido* de ella es del captor, debido a que el que tiene *dominio* sobre la *persona* tiene *dominio* sobre todo lo que es de ésta, y por ende también sobre el *hijo*, como se ha dicho en el capítulo precedente, artículo quinto. En tercer lugar, si la *madre* es ciudadana de algún Estado, el que tiene el poder soberano en el Estado tendrá *dominio* sobre el que nace de ella; pues también es señor de la madre, que está obligada a obedecer en todo al que tiene el poder soberano. En cuarto lugar, si la *mujer* se entrega al hombre en una sociedad de por vida a condición de que el poder esté en posesión del *hombre*, el que nace de ambos es del *padre* debido al poder de éste sobre la *madre*. Pero si la *mujer que tiene el poder soberano da a luz hijos* con un *súbdito*, los que han sido dados a luz son de la *madre*, ya que de otro modo la mujer no puede tener hijos dejando a salvo la soberanía. Y en general, si la sociedad del *hombre* y la *mujer* es una *unión* tal que uno está sometido al poder del otro, los *hijos* son *del que tiene el poder*.

6. Por lo demás, si en el estado de naturaleza un *hombre* y una *mujer* contraen una sociedad de tal modo que uno no está bajo el poder del otro, los *nacidos* de ellos son de la *madre*, por las razones aducidas más arriba en el artículo tercero, a menos que se haya establecido de otro modo mediante un pacto. Pues la *madre* puede por derecho propio disponer mediante un pacto según su voluntad. Eso han hecho en otro tiempo las *Amazonas*: habiendo dado a luz a hijos de habitantes de países vecinos, hicieron volver mediante un pacto a los que eran *varones* y retuvieron

[130] Véase Ulpianus, fragmenta 5, 9.

para sí mismas a las *mujeres*. Pero en el Estado, si hay un contrato para cohabitar entre un *hombre* y una *mujer*, los hijos son del *padre*, porque en todos los Estados instituidos, por cierto por *padres*, no por *madres de familia*, el poder doméstico es del hombre. Ahora bien, tal contrato, si se hace según las leyes civiles, se llama MATRIMONIO. Pero si los padres sólo contraen un concubinato, los *hijos* pueden ser de la *madre* o del *padre*, de acuerdo a las leyes civiles que son distintas en distintos Estados.

7. Dado que, por el artículo tercero, la *madre* es *originariamente la dueña* de los hijos, y el *padre* o cualquier otro es señor por derecho derivado de aquélla, es manifiesto que los *hijos* no están menos sujetos a los que los alimentan y crían que lo que lo están los *siervos* a sus *señores* o los *súbditos* a quien tiene el *poder soberano* en el Estado; y es imposible que el *padre* o la *madre* violen los derechos del *hijo* mientras está bajo su autoridad. También se libera el *hijo* de la sujeción de la misma manera en que se liberan el *súbdito* y el *siervo*, porque la *emancipación* es la misma cosa que la *manumisión*, y la *abdicación que el exilio*.

8. El *hijo emancipado* o el *siervo manumitido* temen menos y (si en verdad se tiene en vista el *honor* verdadero e interno) *honran* menos que antes al *padre de familia* una vez privado de la patria potestad y de la potestad heril. Pues el *honor*, como se ha dicho en la sección anterior,[131] no es otra cosa que la estimación del poder ajeno; y por eso siempre es menor el *honor* de aquel cuyo poder es menor. Pero no se ha de pensar que el *manumisor* quiso igualarse con el *manumitido* o que el *emancipador* quiso igualarse con el *emancipado*, de tal forma que el igualado ni siquiera estuviera obligado por el beneficio, sino que se comportara como un igual. Por lo tanto, siempre se ha de entender que el liberado de la sujeción, sea *siervo*, *hijo* o alguna *colonia*, promete por lo menos los signos externos por los cuales todos los superiores suelen *ser honrados* por los inferiores. De ello se sigue que aquel precepto acerca de *honrar a los padres* es parte de la *ley natural*, no sólo a título de *gratitud* sino también de *pacto*.

9. ¿Cuál es, por lo tanto –preguntará alguno–, la diferencia entre un *hombre libre*[132] o *ciudadano* y un *siervo*? Pues que yo sepa no ha sido explicado en ninguna parte por escritor alguno qué es la *libertad* y qué es la *servidumbre*. Comúnmente se considera *libertad* hacer todo a nuestro arbitrio e impunemente, y no poder hacerlo se considera *servidumbre*; tal

[131] Referencia al proyecto tripartito que se mantiene de la edición de 1642.
[132] Nótese que *liberum* podría hacer referencia asimismo a un hijo, tema que también discutió Hobbes en este capítulo.

libertad no puede ser compatible con el Estado y con la paz del género humano, porque sin el poder y el derecho de coaccionar no existe el Estado. LIBERTAD, si hemos de definirla, no es otra cosa que la *ausencia de impedimentos al movimiento*, como sucede con el agua recluida en una vasija, que precisamente no es *libre* (ya que la vasija es un impedimento para que fluya) y que se *libera* cuando se rompe la vasija. La *libertad* es para cada uno mayor o menor según sea mayor o menor el espacio en el cual se mueva, de modo que tiene mayor *libertad* el que está custodiado en una cárcel amplia que el que está custodiado en una angosta. Y un hombre puede ser *libre* en un sentido y sin embargo no en otro, como el que camina es cohibido por las vallas y muros de uno y otro lado para que no pise las viñas y la mies próximas al camino. Los impedimentos de esta clase son en verdad externos y absolutos; en este sentido, son *libres* todos los *siervos* y *súbditos* que no están encadenados o encarcelados. Otros, los arbitrarios, son aquellos que no impiden de modo absoluto el movimiento, sino por accidente,[133] a saber, por nuestra elección: por ejemplo, el que está en un barco no está por ello impedido en verdad de precipitarse al mar, si puede quererlo. Aquí también quien puede moverse en muchas direcciones tiene mayor *libertad*. Y en esto consiste la *libertad* civil: nadie, sea *súbdito*, *hijo* de familia o *siervo* puede de este modo ser impedido por su *Estado*, *padre* o *señor*, no importa cuán severa sea la pena dispuesta, de hacer y poder usar por cierto todas las cosas necesarias para la protección de la vida y de la salud. Por lo tanto, no consigo descubrir de qué puede quejarse un siervo que alega carecer de *libertad*, a menos que la miseria consista en esto: que se ve cohibido de dañarse a sí mismo y recibir, junto con todos los alimentos y todas las cosas necesarias para la subsistencia y la salud, la vida que había perdido por la guerra o el infortunio, o sólo por su propia desidia, a condición de ser gobernado.[134] Pues a quien la imposi-

---

[133] Véase VI.17. Aquí Hobbes sugiere que algo puede ser arbitrario en el sentido de no ser natural, esto es, algo que simplemente podría ser diferente (por ejemplo una convención cultural) y por eso es independiente de su contenido. El problema con la «arbitrariedad» es que su significado oscila además entre aquello que es totalmente irracional o injustificado (un capricho) y aquello que podría haber sido simplemente de otro modo por más que ahora nos resulte difícil de creer (la camiseta del club River Plate tiene una banda roja), pasando por aquello que finalmente resuelve un desacuerdo (la decisión de un árbitro). Sobre la arbitrariedad en Hobbes, véase Leiser Madanes, *El árbitro arbitrario*, Buenos Aires, Eudeba, 2001, cap. 1.

[134] Grocio, en *De jure belli ac pacis* III, 8, 5, de manera similar afirma que «todas estas disposiciones de las cuales tratamos [el derecho sobre los cautivos] no han sido introducidas por el derecho de gentes por otra causa que para que los captores seducidos por tantas ventajas

ción de una pena cohíbe de hacer todo lo que quiere no está oprimido por la *servidumbre*, sino que es gobernado y mantenido.[135] Pero (en todo Estado y familia en donde hay siervos) la exención que tienen los *ciudadanos libres* y los *hijos* de familia –tanto más que los siervos– es que desempeñan los servicios más honorables del Estado y de la familia, y poseen más cosas superfluas. En esto reside la diferencia entre el *ciudadano libre* y el *siervo*: en que el LIBRE es en verdad el que sólo sirve al Estado, pero el SIERVO es el que también sirve a los conciudadanos.[136] Toda otra libertad es una exención con respecto a las leyes del Estado y es propia de los gobernantes.

10. Se llama FAMILIA al *padre de familia* y sus *hijos y siervos*, coligados en una persona civil en virtud de la patria potestad. Si la misma se hace numerosa por multiplicación de la *prole* y por adquisición de *siervos*, de tal forma que no puede ser subyugada sin una guerra de riesgo incierto, será llamada REINO PATRIMONIAL.[137] Aunque difiere de la *monarquía instituida* en el origen y el modo de su institución (se adquiere por la fuerza),[138] una vez instituido tiene las mismas propiedades y el derecho de gobierno es el mismo en ambos, de modo que no hace falta decir algo de ellos separadamente.

11. Ya se ha hablado del derecho por el cual se han instituido los poderes soberanos; se ha de hablar ahora brevemente del derecho por el cual se perpetúan, llamado derecho de SUCESIÓN. Dado que en la *democracia* el poder soberano está en manos del *pueblo*, mientras existen ciudadanos el poder soberano está en manos de la misma persona, porque el pueblo no tiene *sucesores*. Algo similar ocurre en la *aristocracia*: cuando muere uno de los optimates, los demás lo sustituyen por algún otro; por lo tanto, no hay *sucesión* alguna a menos que desaparezcan todos a la vez, lo cual –supongo– no sucede nunca. De allí que la cuestión del derecho de *sucesión* sólo tenga lugar en la *monarquía absoluta*. Pues los que ejercen sólo por un tiempo el poder soberano no son *monarcas*, sino *ministros* del Estado.

---

de buena gana se abstuvieran de aquel sumo rigor por el cual podrían matar a los cautivos al instante o después de un tiempo».

[135] Aristóteles mismo habla de la noción de «ciudadano gobernado» bajo un régimen monárquico: véase Aristot. pol. 1277a21-2, 1277b18, 1277b29, 1278b16-7.

[136] Aquí Hobbes reivindica la idea republicana de libertad como sujeción a la ciudad o república. La diferencia radica, por supuesto, en que entiende la ciudad como un Estado.

[137] Nuevamente Hobbes suscribe la tesis de la homonimia. Véase VIII.1.

[138] Véase VII.18.

12. Si, en primer lugar, el *monarca* ha instituido a su *sucesor* por testamento, el instituido lo *sucederá*; porque si el monarca fue instituido por el *pueblo*, tendrá todo el derecho que el *pueblo* tenía sobre el Estado, como se ha mostrado en el capítulo siete, artículo undécimo. Así como el *pueblo* podía elegir a este monarca, con el mismo derecho puede elegir a otro. Pero también en el *reino patrimonial* los derechos son los mismos que en el reino instituido. En consecuencia, todo monarca puede designar a su *sucesor* por testamento.

13. Lo que un hombre puede transferir a otro por testamento puede con el mismo derecho donarlo o venderlo mientras vive; por lo tanto, a cualquiera que le haya transferido el poder soberano se lo ha transferido conforme a derecho, sea mediante donación o venta.

14. Pero si el monarca no hubiere declarado su voluntad acerca del sucesor ni por testamento ni de otro modo mientras vivía, se entiende en primer lugar que no quiso hacer regresar el Estado a la anarquía, o sea, al estado de guerra y pernicie de los ciudadanos: sea porque no pudo haber hecho eso sin violación de las leyes naturales, por las cuales estaba obligado en el foro de la conciencia a hacer todo lo que conduce necesariamente a la paz; sea también porque si lo hubiese querido, no le habría sido difícil declararlo abiertamente. Entonces, dado que el derecho pasa según la voluntad del padre, se ha de juzgar acerca del *sucesor* mediante los signos de su voluntad. Por lo tanto, se entiende que el rey quiso que sus súbditos estuvieran bajo un régimen monárquico, antes que bajo otro régimen, porque incluso él mismo durante su reinado había recomendado esa forma de gobierno con su ejemplo, y posteriormente no lo condenó por acciones o palabras distintas.

15. Además, puesto que por necesidad natural todos los hombres prefieren que estén bien aquellos por los cuales obtienen para sí gloria y honor antes que otros, y que el honor y la gloria le tocan en suerte a cada uno después de la muerte a través del poder de los hijos antes que de cualquier otro hombre, se colige entonces que el padre quiere que sus propios hijos estén mejor que cualquier otra persona. Por eso se entiende como la voluntad del padre intestado que su *sucesor* sea alguno de sus hijos. Sin embargo, esto se ha de entender así si no existen otros signos más evidentes en sentido contrario, como puede ser, después de muchas *sucesiones*, la costumbre; pues se entiende que el que calla acerca de la *sucesión* está de acuerdo con la costumbre del reino.

16. Entre los hijos, los varones son preferidos a las mujeres; en un principio quizás porque de hecho en general (aunque no siempre) son más

aptos para los asuntos más grandes, y sobre todo, a decir verdad, para la administración de la guerra; pero después, cuando esto se transformó en costumbre, porque no se contradijo la costumbre. Por eso se ha de interpretar la voluntad del *padre* en favor de ellos, a menos que se oponga otra costumbre u otro signo más evidente.

17. Ahora bien, de los *hijos sucederá* el que es mayor, porque éstos son iguales y el poder no puede ser dividido. En efecto, si hay entre ellos alguna diferencia debido a la edad, el mayor es más digno, ya que según el juicio de la naturaleza el más avanzado en años es más prudente (porque suele ser así). Y otro juez no se puede dar. Pero si todos los hermanos han de ser considerados como iguales, el *sucesor* es designado por *sorteo*. Ahora bien, la *primogenitura* es un sorteo natural, por el cual en verdad ya se ha preferido al mayor; y no existe quien tenga la potestad de juzgar si el asunto se ha de decidir por esta clase de sorteo o por otra. Esta razón que milita en favor del primogénito es la misma que lo hace en favor de la primogénita.

18. Pero si no hay hijos, el poder pasará a los hermanos y hermanas, debido a las mismas razones por las que lo *habrían sucedido* los hijos si hubieran existido, pues se supone que los más próximos por naturaleza son más próximos en la benevolencia del monarca; y pasará el poder a los hermanos antes que a las hermanas; también a los mayores antes que a los menores. La razón es la misma que en el caso de los hijos.

19. Además, la razón por la cual *se sucede* en el poder es la misma por la que se sucede en el derecho de *sucesión*; ya que se considerará que el primogénito, si muere antes que el padre, ha transferido su derecho a la *sucesión* a sus hijos si el padre no lo ha estatuido de otro modo. Por eso, los nietos y nietas serán anteriores en la *sucesión* a los tíos de los mismos. Digo que todas estas cosas son así si la costumbre del lugar (con la cual se considerará que el padre está de acuerdo al no contradecirla) no lo impide.

Capítulo X

Comparación de las tres especies de gobierno en cuanto a las desventajas de cada una

1. Comparación del estado natural *con el estado* civil. *2. Las ventajas y desventajas de los* gobernantes *y de los* ciudadanos *son las mismas. 3. Elogio de la* monarquía. *4. El gobierno de uno no es inicuo por la sola razón de que uno puede más que todos los otros. 5. Rechazo de la opinión de los que dicen que el* Estado *no puede ser un* dominio *con* siervos. *6. Las exacciones son más gravosas bajo el gobierno del* pueblo *que bajo un* monarca. *7. Los ciudadanos inocentes están menos expuestos a las penas bajo un* monarca *que bajo el* pueblo. *8. La libertad de los ciudadanos individuales no es menor bajo un* monarca *que bajo el* pueblo. *9. No es desventajoso para los ciudadanos que no todos sean admitidos en las deliberaciones públicas. 10. Está mal comisionar las deliberaciones civiles a grandes asambleas, debido a la* impericia *de los muchos. 11. Debido a la* elocuencia. *12. Debido a la* facción. *13. Debido a la* inestabilidad *de las leyes. 14. Debido a la falta de* secreto. *15. Estas desventajas son inherentes a la* democracia *en la medida en que los hombres por naturaleza se deleitan con la estima de su inteligencia. 16. Desventajas para el Estado a partir de un rey* niño. *17. La autoridad del general en el campamento militar es un signo de la preeminencia de la monarquía. 18. La forma óptima de gobierno es aquella en la que los ciudadanos son la herencia del gobernante. 19. La aristocracia es tanto mejor cuanto más cerca está de la monarquía, tanto peor cuanto más lejos está de ella.*

1. Ya se ha dicho qué son la *democracia*, la *aristocracia* y la *monarquía*. Veamos ahora, por comparación entre ellas, cuál es más apta para conservar la paz y procurar las ventajas de los ciudadanos. Pero en primer lugar comparemos en general las ventajas y desventajas del Estado, para que nadie piense que quizás es preferible que cada uno viva a su arbitrio antes que instituir en absoluto un Estado. Fuera del estado civil cada uno tiene en verdad la más íntegra libertad,[139] pero es infructuosa, dado que el que

[139] Hillel Steiner señala con razón que es común pero erróneo «considerar el estado de naturaleza hobbesiano como una condición de máxima libertad negativa», ya que «aunque en él ningún funcionario se interpone en los actos de una persona, otras personas lo hacen» (*An Essay on Rights*, Oxford, Blackwell, 1994, p. 53). En todo caso, el máximo podría referirse a la libertad normativa, no a la libertad entendida estrictamente en términos negativos como falta de impedimentos externos.

hace todo a su arbitrio, debido a su libertad, sufre todo al arbitrio ajeno debido a la libertad de los otros. Pero una vez instituido el Estado, cada uno de los ciudadanos retiene para sí la libertad suficiente para vivir bien y tranquilamente, y del mismo modo se quita a los otros tanta libertad como para que no se les tema. Fuera del Estado, cada uno goza de un derecho a todo que no le permite, sin embargo, disfrutar de cosa alguna. En el Estado, en cambio, cada uno disfruta de manera segura de un derecho finito. Fuera del Estado, cualquiera puede con derecho despojar y matar a cualquiera. En el Estado, sólo uno puede hacerlo. Fuera del Estado, estamos protegidos sólo por nuestras fuerzas. En el Estado, por las de todos. Fuera del Estado, el fruto de la propia industria no es cierto para nadie; en el Estado, para todos. Finalmente, fuera del Estado existe el imperio de las pasiones, guerra, miedo, pobreza, fealdad, soledad, barbarie, ignorancia, fiereza; en el Estado, el imperio de la razón, paz, seguridad, riqueza, ornato, sociedad, elegancia, ciencia, benevolencia.[140]

2. *Aristóteles*, en su *Política*, libro séptimo, capítulo decimocuarto, afirma que hay dos clases de gobierno: una de ellas está dirigida a la ventaja del *gobernante*, la otra a la de los *súbditos*, como si existiera *una* especie de gobierno cuando los ciudadanos son tratados más duramente y *otra* cuando el trato es más mitigado. Esto no se le ha de conceder de ningún modo, pues todas las ventajas y desventajas del gobernante y de los súbditos que se originan a partir del gobierno son las mismas y comunes. Las desventajas que le tocan a algún ciudadano por su propio infortunio, estulticia, negligencia, ignorancia o lujuria pueden ser separadas de las desventajas del gobernante, pero no son aquellas desventajas del régimen,[141] ya que pueden suceder en cualquier Estado. Si las mismas surgen de la institución primigenia del Estado, serán llamadas en verdad desventajas del régimen, pero serán comunes al gobernante y a los ciudadanos, así como también son comunes sus ventajas. Ahora bien, la primera y máxima ventaja es paz y defensa, y es la misma para ambos. Pues tanto el que gobierna

[140] Véase Manfred Riedel, *Metaphysik und Metapolitik*, p. 185, donde se explica la lectura hegeliana del estado de naturaleza como un «caos en lo ético» que este pasaje parece retratar. Según Riedel, dicha interpretación no es del todo exacta ya que «en verdad la teoría de Hobbes del estado de naturaleza no es completamente independiente de lo que debe seguir a partir de él». La aniquilación de la que habla Hobbes no es absoluta, pues permanece como privación de las jerarquías naturales en el estado civil, «de la cual parte el pensamiento tradicional aristotélico». Por su parte, Michel de Montaigne separa claramente el estado natural del civil, pero para mostrar la superioridad del primero sobre el segundo: véase *Les essais* I, 30, «Des cannibales».

[141] Véase «Glosario», s.v. *Gobierno*.

como el que es gobernado usan simultáneamente las fuerzas de todos los conciudadanos para la defensa de su vida. Y la desventaja máxima que puede tocarle al Estado, sin duda la matanza masiva de los ciudadanos que se origina a partir de la anarquía, abruma igualmente al que tiene el poder soberano y a todos los ciudadanos. En segundo lugar, si el que obtiene el poder soberano exige tanto dinero a los ciudadanos que no pueden alimentar a sus familias y a sí mismos, y conservar sus fuerzas y sus cuerpos, la desventaja no es más de aquéllos que del gobernante, quien, sean cuantas fueren sus riquezas, no puede proteger su propio poder sin los cuerpos de los ciudadanos. Pero si exige lo suficiente para la administración del poder, esto es ventajoso para la paz y defensa común e igualmente para él mismo y para los ciudadanos. Y no es imaginable de qué modo la riqueza *pública* puede ser desventajosa para los ciudadanos *privados*, con tal de que los privados no queden exhaustos y sea imposible adquirir por su propia industria las cosas necesarias para sostener las fuerzas del cuerpo y del ánimo. Pues así la desventaja afectaría incluso al gobernante, y no se originaría en la mala institución u ordenación del Estado en sí mismo (porque los ciudadanos pueden ser oprimidos en toda clase de gobierno) sino en la mala administración de un Estado bien ordenado.

3. Ahora bien, se ha de mostrar que la *monarquía* es la forma de gobierno óptima por comparación con las ventajas y desventajas de cada una de las formas de gobierno mencionadas: *democracia*, *aristocracia* y *monarquía*. Aunque las comparaciones que siguen nos exhiben a la monarquía como más recomendable, las omitimos porque no lo hacen mediante razones sino mediante ejemplos y testimonios: que el *universo* está regido por *un* Dios; que los *antiguos* han preferido el gobierno *monárquico* a los demás adscribiendo el régimen de Dios a un solo *Júpiter*; que en el principio de las cosas y de las naciones las decisiones de los príncipes eran leyes; que la *patria* potestad instituida por Dios en la creación era un poder *monárquico*; que los otros regímenes fueron aglutinados después por artificio humano (*) a partir de los escombros de la *monarquía* que había sido disuelta por sediciones; y que el pueblo de Dios fue gobernado por reyes.

(*) *Los antiguos que han inventado el mito de Prometeo parecen haber tenido esto en vista. Narran que Prometeo, habiendo sustraído subrepticiamente el fuego al sol, hizo al hombre a partir del lodo; y por esta acción le fue dada por el iracundo Júpiter la pena de laceración perpetua del hígado. Esto es, por el ingenio humano (representado por Prometeo) las leyes y la justicia fueron tomadas de la monarquía por imitación, por cuya fuerza (el fuego subrepticiamente sustraído de su fuente natural) la multitud (casi*

como el lodo y la hez de los hombres) fue animada y fundida en una persona civil que es llamada aristocracia o democracia. Pero los autores y fautores descubiertos, que podrían haber vivido segura y ociosamente bajo el imperio natural de los reyes, expían este castigo: expuestos en un lugar alto, serán atormentados por preocupaciones perpetuas, sospechas y disensiones.

4. Hay algunos a quienes desagrada el gobierno de *uno* por la sola razón de que es de *uno*, como si fuera inicuo que entre tantos *uno* solo fuera eminente y con tanta autoridad como para decidir sobre todos los otros a su arbitrio. Aun querrían sustraerse al imperio de *un* Dios si pudieran. Pero es la envidia la que les sugiere esta objeción en contra del gobierno de *uno*, en la medida en que ven que uno tiene lo que todos desean; y por la misma razón considerarían que es igualmente inicuo si mandaran *pocos*, a menos que fueran ellos mismos o esperaran ser contados entre aquéllos; pues si es inicuo que no exista un derecho igual para todos, también es inicuo el régimen de los optimates. Pero como se mostró que el estado de igualdad es el estado de guerra, y que por lo tanto la desigualdad introducida existe por acuerdo de todos, esta desigualdad ya no se ha de considerar como una condición inicua cuando tenga más aquel a quien voluntariamente le dimos más. Por ende, las desventajas que se siguen del gobierno de *un hombre* se siguen del *hombre*, no de la *unicidad*. Por lo tanto, se ha de ver si conlleva más desventajas a los ciudadanos el gobierno de un *hombre* o de los *hombres*.

5. Se refutará primero la opinión de los que niegan que es un Estado el formado por un número de siervos, no importa cuántos sean, bajo un señor común. En el capítulo quinto, artículo noveno, se definió al *Estado* como una *persona* hecha de muchos hombres, cuya voluntad, a partir de los pactos mismos, se ha de tener por las voluntades de todos ellos, para que pueda usar las fuerzas y los recursos de los individuos para la paz y defensa común. Y existe *una persona*, por el mismo capítulo y artículo, cuando las voluntades de muchos están contenidas en la voluntad de uno. Pero la voluntad de cada uno de los siervos está contenida en la voluntad del señor, como se ha mostrado en el capítulo octavo, artículo quinto, de tal modo que éste puede hacer uso de sus fuerzas y recursos como quiera. Se sigue por ende que es un Estado[142] el que está constituido a partir de un *señor* y muchos *siervos*; y no se puede aducir razón alguna en contrario que no milite igualmente en contra del Estado constituido por un *padre* y

[142] Sorbière traduce *civitas* como «republique» (Thomas Hobbes, *Le citoyen*, p. 199), lo cual hace que la afirmación de Hobbes suene aún más chocante.

los *hijos*. En efecto, en el caso de un *señor* sin *hijos* los *siervos* sustituyen a los *hijos*, pues son su honor y su protección, y no están más sujetos los *siervos* a los *señores* que los *hijos* a los *padres*, como se ha mostrado más arriba en el capítulo octavo, artículo quinto.

6. Entre las desventajas del poder soberano de uno se cuenta que el gobernante, aparte del dinero para los gastos públicos (esto es, para el mantenimiento de los ministros públicos, la edificación y protección de guarniciones, hacer la guerra, las cosas necesarias para mantener honorablemente la casa real), puede también, si quiere, exigir a su antojo otras sumas por las cuales puede enriquecer a *hijos, parientes, favoritos* e incluso *aduladores*. Se ha de conceder que esto es en verdad una desventaja, pero del tipo de las que se encuentran en toda clase de gobierno; sin embargo, en la *monarquía* son más tolerables que en la *democracia*.[143] Pues incluso si un *monarca* quiere enriquecerlos, son unos pocos, porque son de uno solo. Pero en la *democracia* existen tantos individuos con *hijos, parientes, amigos* y *aduladores* para enriquecer como *demagogos*, es decir, *oradores* –éstos son muchos y se reproducen cotidianamente– que ejercen su poder sobre la opinión del pueblo. Por cierto, los individuos no sólo desean hacer poderosas e ilustres a sus familias mediante riquezas tanto como puedan, sino también ganarse a otros mediante beneficios en aras de proteger su propia posición. El *monarca* puede contentar en gran parte a sus ministros y amigos sin dispendio de los ciudadanos, porque no son numerosos, confiriéndoles por ejemplo cargos de guerra y paz; en la *democracia*, donde son muchos los que hay que saciar, y siempre nuevos, esto no se puede hacer sin la opresión de los ciudadanos. Aunque el *monarca* puede promover indignos, no quiere hacerlo a menudo; pero se entiende que los *oradores* en la *democracia* siempre quieren hacerlo. Y es necesario que lo quieran porque, de otro modo, el poder de los únicos que lo hacen crecería tanto que sería formidable no sólo para los otros oradores sino para el Estado.

7. Otra desventaja del poder soberano es el miedo perpetuo que cada uno necesariamente siente, toda vez que advierte que el gobernante puede no sólo establecer las penas que quiere contra los delitos que quiere, sino también yugular por ira y capricho a ciudadanos inocentes, es decir que

---

[143] Austin Woolrych, *Britain in Revolution, 1625-1660*, Oxford, Oxford University Press, 2002, pp. 65-66, explica que «a juzgar por los estándares europeos» Inglaterra a fines de 1630 era un país que pagaba muy pocos impuestos, y de hecho eran mucho menores de lo que iban a ser a partir de mediados de 1640 hasta fines de 1650.

no han obrado en contra de las leyes. Si bien esto es en verdad una desventaja en toda especie de gobierno, allí donde sucede (por eso es una desventaja: porque sucede, no porque puede suceder) es un vicio del gobernante, mas no del gobierno; pues no todos los actos de *Nerón* son esenciales a la *monarquía*. Sin embargo, ocurre menos a menudo que los ciudadanos sean condenados inmerecidamente cuando gobierna un *hombre* que cuando gobierna un *pueblo*. Los reyes se enfurecen sólo contra aquellos que los molestan mediante consejos intempestivos, palabras contumeliosas o son meramente adversos a su voluntad. Pero hacen que sea inocuo el exceso de poder que puede tener un ciudadano sobre otro. Y por eso cuando reina algún *Nerón* o *Calígula*, nadie puede sufrir inmerecidamente a menos que sean conocidos de aquéllos, cortesanos o conspicuos por algún cargo; y no todos sino sólo aquellos que tienen lo que él desea (los que son molestos o contumeliosos contra él son castigados merecidamente). Por lo tanto, el que quiere permanecer desapercibido en la monarquía, cualquiera sea el que reina, está fuera de peligro. Pues sólo sufren los ambiciosos y los demás son defendidos de las injurias de los poderosos.[144] Pero en la *dominación del pueblo* puede haber tantos *Nerones* como *oradores* que adulan al *pueblo*, ya que cada uno de ellos puede tanto como el *pueblo* mismo, y ceden mutuamente el uno al deseo del otro al sustraer del castigo a los que matan a los conciudadanos inmerecidamente por capricho y odios privados, como por cierto pacto tácito entre ellos: *hoy por mí, mañana por ti*. Además existe cierto límite del poder privado más allá del cual éste es pernicioso para el Estado, y debido a ello es necesario para los monarcas proveer en ocasiones a que el Estado no sufra de allí detrimento alguno;[145] por lo tanto, cuando ese poder residía en las riquezas, lo dismi-

---

[144] Michel de Montaigne, *Les essais* 1, 42, «De l'inegualité qui est entre nous», creía que las leyes francesas eran «bastante libres y [...] un gentilhombre francés apenas si siente el peso de la soberanía dos veces en su vida. [...] [Q]uien quiere refugiarse en su hogar y saber dirigir su casa sin querellas ni procesos es tan libre como el duque de Venecia».

[145] La expresión a la que se refiere Hobbes, *ne quid inde respublica capiat detrimenti*, es la que usaba el Senado romano al decretar el *senatus consultum ultimum*, por el cual se declaraba el estado de alarma o, si se quiere, la «excepción» que confería a los cónsules los poderes necesarios para proteger a la república de una crisis, sea de origen externo o interno (véase X.17; asimismo, por ejemplo, Liv. 3, 4; Cic. Phil. 5, 34). Entre tales poderes figuraba la declaración de enemistad en contra de un ciudadano romano por la cual el así declarado enemigo de la república (*hostis*) quedaba privado de sus derechos jurídicos: sus bienes podían ser confiscados y se le podía dar muerte impunemente. Maquiavelo también le otorga un robusto derecho a la república para que se defienda de sus enemigos: «en las deliberaciones en las que está en juego la salvación de la patria no se debe guardar ninguna consideración a lo justo o lo injusto, lo piadoso o lo cruel, lo laudable o lo vergonzoso, sino que, dejando de lado cual-

nuían mediante la reducción de la riqueza, pero cuando consistía en el favor *popular*, se deshacían del poderoso mismo sin alegar otro crimen. Lo mismo solía suceder en las *democracias*. Pues por *ostracismo* exiliaban a los *atenienses* poderosos sin que mediara otro crimen, debido al solo poder del exiliado, y en Roma mataban a los que captaban con beneficios el favor de la plebe como si hubiesen aspirado al reino.[146] En esto la *democracia* y la *monarquía* están a la par; sin embargo, no están a la par en fama porque ésta existe a partir del pueblo, y lo que es hecho por muchos es loado por muchos. Por eso se dice que si algo es hecho por un *monarca* es hecho por envidia de la virtud de aquéllos, pero que si fuera hecho por el *pueblo* sería propio de una república.

8. Hay quienes consideran a la *monarquía* más desventajosa que la *democracia* porque en aquélla existe menos libertad que en ésta. Si por *libertad* entienden la exención de la sujeción a las leyes, esto es, a los mandatos del *pueblo*, no existe *libertad* ni en la *democracia* ni en cualquier otra forma de gobierno. Si entienden que la libertad reside en que existan pocas leyes, pocas prohibiciones y éstas sobre cosas tales que si no estuvieran prohibidas no existiría la paz, entonces niego que exista más *libertad* en la *democracia* que en la *monarquía*, pues ésta puede admitir apropiadamente tanta libertad como aquélla. Incluso si estuviese inscripta la palabra *libertad* en las puertas y torres del Estado en caracteres no importa cuán amplios, no es ésa la libertad de los *ciudadanos*, sino la del *Estado*; y aquella palabra no estaría inscripta con mejor derecho en un Estado regido por el *pueblo* que en uno regido por un *monarca*. Pero cuando los ciudadanos privados, es decir, los súbditos, demandan libertad, no demandan bajo ese nombre *libertad* sino *dominio*;[147] sin embargo, no lo advierten en absoluto debido a la ignorancia. Pues si cada uno concediera a los demás la libertad que demanda para sí, la misma que ha sido preceptuada por la ley natural, regresaría aquel estado natural en el que todos pueden con derecho hacer todo; tal estado, si lo conocieran, lo rechazarían como peor que toda sujeción civil. Pero si alguien demanda ser libre solo, quedando obstruidos los demás, ¿qué otra cosa demanda sino *dominio*? En efecto, quien está

---

quier otro respecto, se ha de seguir aquel camino que salve la vida de la patria y mantenga su libertad» (*Discorsi* III, 41).

[146] Hugo Grocio, *De jure belli ac pacis* I, 3, 8, también destaca que las repúblicas operan sobre la base de la exclusión: «¿acaso alguna vez se ha encontrado una república que fuera hasta tal punto popular que algunos o muy pobres o extranjeros, además de mujeres y adolescentes, no fueran apartados de las deliberaciones públicas?».

[147] Véase VI.13.

desligado de todo vínculo es el *señor* de todos los que están encadenados.[148] Por lo tanto, no es mayor la libertad de los ciudadanos en el gobierno *popular* que en el *monárquico*. Lo que engaña en la democracia es la igual *participación* en los cargos públicos y en el poder. Pues donde existe el *poder* del pueblo los ciudadanos *participan* individualmente del poder en tanto y en cuanto son partes del *pueblo* gobernante. Ahora bien, participan igualmente en los cargos públicos en la medida en que tienen igual derecho de sufragio en la elección de los magistrados y ministros públicos. Y esto es lo que afirma *Aristóteles*, él mismo también según la propia costumbre de su tiempo, cuando, en el libro sexto, capítulo segundo de su *Política*, llama *libertad* al poder: *el presupuesto del régimen democrático es la libertad (en efecto, suele decirse que sólo en este régimen se participa de la libertad)*.[149] De ello es lícito colegir por añadidura que a los ciudadanos que demandan la libertad perdida en la *monarquía* sólo esto los irrita: que no fueron convocados al gobierno del Estado.

9. Pero quizás alguien diga por la misma razón que el *gobierno popular* es con mucho preferible al *monárquico*, porque donde todos tratan los negocios públicos se ha concedido sin duda a todos la potestad de ostentar públicamente su prudencia, conocimiento y elocuencia en las deliberaciones acerca de los asuntos de máxima dificultad e importancia, lo cual, debido al deseo de loa innato en la naturaleza humana, es la cosa más placentera para todos los que sobresalen en tales virtudes, o creen que sobresalen frente a los demás; pero en la monarquía está cerrada esta vía para obtener loa y dignidades a la mayor parte de los ciudadanos. Ahora bien, ¿qué es una desventaja si ésta no lo es? Lo diré: ver la opinión de aquel al que despreciamos preferida a la nuestra; ver nuestra sabiduría despreciada en nuestra presencia; incurrir en las más ciertas enemistades privadas a causa de una disputa incierta por gloria inane; odiar y ser odiado por la disimilitud de opiniones (pues esto no se puede evitar, ya sea que venzamos o que seamos vencidos); hacer patentes todos nuestros planes y deseos cuando no es necesario, e infructuosamente; descuidar nuestros asuntos familiares. Éstas, afirmo, son las desventajas. Pero estar

[148] El término «desligado» traduce la voz latina *solus*, que aparece en la famosa fórmula para definir al poder soberano y a quien lo ejerce: *legibus solutus* [desligado de las leyes]. El plural *legibus* indica que el soberano está desligado de la positivización de las leyes naturales, es decir: de las leyes civiles, que él mismo instituye y, por ende, puede anular. No sucede esto en cambio respecto de su relación con las leyes naturales, por cuya violación responde únicamente ante Dios.

[149] Aristot. pol. 1317a40-b1.

ausente de las disputas intelectuales, tan placenteras como fueren para los facundos, no es por eso desventajoso para ellos, a no ser que también digamos que es desventajoso para los hombres fuertes que se les prohíba la lucha, debido a que se deleitan con ella.

10. Además, existen muchas causas por las que se delibera menos correctamente en grandes asambleas que allí donde los consejeros son pocos. Una de ellas es que para deliberar correctamente acerca de todos los asuntos que conducen a la salvación del Estado es necesario el conocimiento no sólo de los asuntos interiores sino también de los exteriores. Los asuntos interiores conciernen en verdad a las cosas por las cuales se alimenta y defiende el Estado y de dónde se extraen: qué lugares son aptos para emplazar guarniciones, de dónde se habrán de obtener y alimentar soldados, cuál es la disposición del ánimo por parte de los ciudadanos con respecto al príncipe o a los gobernantes del Estado, y muchas cosas similares. En cuanto a los asuntos del exterior: cuántas son y en qué lugares están ubicadas las fuerzas de cada uno de los Estados vecinos, qué ventajas y desventajas provienen de ellos para nosotros, cuál es la actitud de ellos tanto respecto de nosotros cuanto entre ellos y qué decisiones se toman cotidianamente entre ellos. Puesto que muy pocos conocen estas cosas en una asamblea numerosa, compuesta en su mayor parte de imperitos, para no decir incapaces, en tales asuntos, ¿con qué puede contribuir a las decisiones aquel número de deliberantes ineptos y sus opiniones sino con un impedimento?

11. Otra causa por la cual una asamblea grande es menos idónea para la deliberación es ésta: es necesario que cada uno de los que exponen su opinión haga uso de un discurso largo y perpetuo, y dé ese discurso con elocuencia tan adornada y grata como pueda en aras de la estima de los oyentes. Ahora bien, la tarea de la elocuencia es hacer aparecer el *bien* y el *mal*, lo *útil* y lo *inútil*, lo *honesto* y lo *deshonesto*, mayores o menores de lo que son en realidad, y hacer que *lo injusto* parezca *justo* según se juzgue que conduce al fin de quien habla; pues esto es persuadir. Sin que importe cuánto razonen, no proceden a partir de principios verdaderos, sino de ἔνδοξα [éndoxa] (esto es, de opiniones comúnmente aceptadas que suelen ser erróneas en su mayor parte), y no se esfuerzan para que su discurso sea conforme a la naturaleza de las cosas sino a las pasiones de los ánimos. De donde resulta que las opiniones son llevadas no por la recta razón, sino por el ímpetu del ánimo. Éste no es un vicio de los *hombres*, sino de la *elocuencia* misma, cuyo fin (como enseñan todos los maestros de retórica) no es la verdad (salvo por accidente) sino la victoria; y su tarea no es enseñar sino persuadir.

12. La tercera causa por la cual se delibera menos eficazmente en una asamblea grande es ésta: de allí se originan *facciones* en el Estado, y de las facciones sedición y guerra civil. Pues cuando iguales oradores luchan debido a opiniones y discursos contrarios, el vencido odia al vencedor y a la vez a todos los que han seguido la opinión de éste –como si hubiesen despreciado su consejo y sabiduría–, y se esfuerza por hacer de cualquier modo que el consejo del adversario obtenga un resultado dañoso para el Estado; porque ve que la gloria quitada a aquél le es restituida de este modo a él mismo. Además, cuando los sufragios no son tan desiguales sino que existe para los vencidos la esperanza de poder hallarse del lado de la mayoría en otra asamblea con el aditamento de unos pocos hombres de su mismo parecer, en ese caso los jefes convocan a todos los otros; deliberan aparte sobre el modo de abrogar la decisión anteriormente aprobada; deciden entre ellos acudir los primeros y en gran número a la próxima asamblea; disponen qué debe decir quién y en qué orden para que se trate nuevamente la cuestión, y para que esa misma decisión (aprobada cuando asistieron en gran número los adversarios) sea anulada por otra debido a la negligencia de una parte de los ausentes. Y, en verdad, el esfuerzo y la diligencia utilizados para *hacer* un pueblo suelen ser llamados *facción*.[150] Pero cuando la *facción* es menor en sufragios pero mayor o no mucho menor en fuerzas, entonces lo que no pueden obtener con elocuencia y arte lo intentan por las armas,[151] y nace la guerra civil.[152] Pero esto, dirá alguno, no sucede necesariamente ni a menudo. Se podría decir también que los oradores no están necesariamente ávidos de gloria y que los grandes oradores no disienten a menudo en los grandes asuntos.

13. De esto se sigue que cuando el poder legislativo supremo es conferido a tales asambleas, las leyes son inestables y cambian, no por el cambio del estado de las cosas, ni por el cambio de los ánimos, sino por lo siguiente: si el mayor número de los hombres que ha confluido en la *asamblea* es de esta o de aquella *facción*; así, las leyes fluctúan de aquí para allá como sobre las olas.[153]

---

[150] Lamentablemente la traducción no puede reproducir el juego de palabras entre «faciendum» (hacer) y «factio» (facción).

[151] Basta recordar lo que Hobbes muestra en el frontispicio del *Leviathan* al sincronizar el cañón con mosquetes, tambores, picas y banderas por un lado, y los rayos con las armas de la disputa intelectual por el otro.

[152] Véase Thuc. 3, 70, 5.

[153] Esta es una de las pocas excepciones a la reticencia de Hobbes de emplear el *ornatus*, esto es, figuras y tropos para convertir en espectadores a los que oyen el discurso. Véase XIII.12.

14. También, en cuarto lugar, las deliberaciones de las grandes asambleas tienen la desventaja de que las decisiones del Estado, que muy a menudo es de la mayor importancia que sean secretas, son reveladas al enemigo antes de que puedan ser ejecutadas; y qué es lo que el pueblo puede y qué no puede, qué quiere y qué no quiere, no es menos conocido por los extranjeros que por el propio *pueblo soberano*.

15. Estas desventajas que se encuentran en las deliberaciones de las grandes asambleas evidencian que la *monarquía* es mejor que la *democracia* porque en la *democracia* los asuntos de máxima importancia son comisionados a tales asambleas para ser discutidos más a menudo que en la monarquía; y no puede fácilmente suceder de otra manera. Pues no hay razón para no preferir ocupar el tiempo de ocio con asuntos familiares antes que con asuntos públicos, excepto que haya lugar para ejercitar la propia elocuencia, por la cual se puede adquirir reputación de inteligencia y de prudencia, y, una vez vuelto a casa, obtener ante amigos, parientes y esposas los honores del triunfo por las gestas venturosas; al igual que en su momento *Marcio Coriolano* obtenía todo el placer de las acciones bélicas al ver que la loa recibida complacía a su madre.[154] Pero si en la *democracia* el *pueblo* cediera las deliberaciones acerca de la guerra y la paz y de los asuntos legislativos a uno solo, contentándose con el nombramiento de los magistrados y de los ministros públicos, esto es, con autoridad sin ministerio, entonces cabe conceder que la *democracia* y la *monarquía* serían iguales en este asunto.

16. Las ventajas o desventajas que se encuentran más en una que en las otras especies de gobierno no proceden del hecho de que el poder mismo o la administración de los negocios del gobierno sea mejor si se confiere a uno que a muchos, o por el contrario, a muchos antes que a pocos. Pues el poder es *potencia*, la administración del que gobierna es *acto*.[155] Ahora bien, la *potencia* es igual en toda forma de gobierno; sólo los *actos* difieren, esto es, los *movimientos* y las *acciones* del Estado, según provengan de las deliberaciones de muchos o de pocos, de expertos o inexpertos. De ello se

[154] Hobbes aquí sigue muy de cerca a Plutarco (Plut. vitae parallelae, Coriolanus, 4). Marcio Coriolano fue un aristócrata romano que supuestamente recibió su sobrenombre por haber participado en la toma de Corioli contra los volscos (493 a.C.). Según cuenta la historia, fue desterrado luego de haber sido acusado de aspirar a la tiranía y de oponerse a la distribución de granos a la plebe famélica. Luego se convirtió en el líder militar de los volscos, con los cuales estuvo a punto de tomar Roma (491 a.C.), lo cual no sucedió por la intervención de su madre Veturia y su esposa Volumnia.

[155] Véase Hugo Grocio, *De jure belli ac pacis* I, 3, 19, en donde Grocio distingue entre «la forma externa y la administración cotidiana» y «el derecho mismo de la soberanía».

colige que las ventajas y desventajas de los regímenes no se siguen de aquel en quien reside la autoridad del Estado, sino de los ministros del gobierno; por lo tanto nada impide que el Estado pueda ser gobernado correctamente aunque el *monarca* fuera una mujer, un niño o un infante, con tal de que los que han sido designados en los ministerios y cargos públicos estén a la altura de sus ocupaciones. Y el dicho, *ay del reino cuyo rey es un niño* (Qo. 10, 16), no significa que la condición de la monarquía es inferior al gobierno popular, sino por el contrario que la desventaja del reino es accidental: que, siendo el rey un niño, sucede a veces que muchos se meten por ambición y por la fuerza en los concejos públicos, el Estado es administrado *democráticamente* y de ahí nacen aquellas infelicidades que acompañan en su mayor parte al *gobierno del pueblo*.

17. Pero el signo más manifiesto de que la *monarquía* absolutísima es la forma óptima de todos los gobiernos es que no sólo los reyes sino también aquellos Estados que están sometidos al *pueblo* o a los *optimates* no confieren todo el mando de la guerra sino a uno solo, y este mando es tan absoluto que ningún poder puede ser más amplio (también se ha de notar de paso que el rey no puede con derecho conceder al general un mando mayor en el ejército que el que él mismo puede ejercer sobre todos los ciudadanos). Y por eso en el campamento militar la *monarquía* es la forma óptima de todos los regímenes. Pero ¿qué otra cosa son muchas repúblicas sino otros tantos campamentos militares protegidos por fortalezas y ejércitos, enfrentados entre sí, cuyo estado (porque no están coercidos por poder común alguno, aunque medie una paz incierta como una breve tregua) se ha de considerar como un estado natural, esto es, como un estado de guerra?[156]

18. Finalmente, dado que para nuestra conservación nos era necesario ser súbditos de algún *hombre* o *concejo*, la condición óptima es que este-

---

[156] Este pasaje parece formar parte del ataque hobbesiano contra el republicanismo, según el cual no había que confundir el foro con el campamento militar. En efecto, Cicerón se preguntaba retóricamente «¿qué es, pues, una ciudad sino una sociedad de derecho de ciudadanos [...]?» (Cic. de rep. 1, 49; véase también Phil. 2, 112). Sólo en épocas de crisis o invasiones extranjeras se podría haber llegado a confundir la ciudad con el campamento militar. Véase, por ejemplo, Liv. 4, 31, 9: «en Roma el terror era grande. Llamado por Verres el ejército y abatido este mismo por la derrota, el campamento se estableció delante de la Puerta Colina; se dispusieron gentes armadas en las murallas y se cerraron los tribunales y las tiendas en el foro; todo se asemejó más a un campamento que a una ciudad». Como cuenta Tácito, Augusto confunde la actividad política del foro con la militar del ejército, pues había dado a las cohortes pretorianas la contraseña de *imperator*; incluso disponía de guardias, armas y una escolta militar (Tacitus, annales 1, 7).

mos sometidos a aquel que está interesado[157] en que estemos sanos y salvos. Y esto sucede cuando somos la herencia del que gobierna; pues cada uno se esfuerza espontáneamente por conservar su herencia. Ahora bien, las riquezas del príncipe no son los fundos y el dinero de los ciudadanos sino su vigor corporal y mental; esto será fácilmente concedido por aquellos que adviertan en cuán alto precio se estiman los dominios de pequeños Estados y cuánto más fácilmente los hombres adquieren dinero que el dinero hombres. Y no es fácil hallar el caso de algún súbdito despojado de su vida o sus bienes, sin culpa propia, por el solo libertinaje del poder.

19. Hasta aquí la comparación entre el gobierno *monárquico* y el *popular*; de la *aristocracia* no se ha dicho nada. A partir de las cosas que se han establecido sobre ambos podemos concluir lo siguiente: la aristocracia que es hereditaria y se contenta con la elección de los magistrados, que transmite las deliberaciones a pocos y sumamente idóneos y que simplemente imita al régimen *monárquico* al máximo y al *popular* al mínimo es la mejor para cada uno de los ciudadanos y la más duradera de todas.

[157] Nótese la ambigüedad de «interés»: puede designar preocupación por parte del interesado en el bienestar de quien es protegido o mero interés particular.

Capítulo XI

Pasajes y ejemplos de la Sagrada Escritura acerca del derecho de la monarquía que parecen secundar lo antedicho

1. Inicio del Estado instituido a partir del consenso del pueblo. 2. Juicios y guerras *dependen del arbitrio de los gobernantes absolutos. 3. Los que tienen poder soberano no pueden ser castigados conforme a derecho. 4. Sin poder soberano no hay* Estado *sino* anarquía. *5. Siervos e hijos deben obediencia simple a señores y padres. 6. El poder soberano está atestiguado en evidentísimos pasajes del Nuevo y del Antiguo Testamento.*

1. En el capítulo seis, artículo segundo, hemos derivado el inicio del Estado instituido o político a partir del consenso de la multitud, de lo que resulta que todos deben consentir o ser considerados como enemigos. Tal fue el inicio del reino de Dios sobre los judíos instituido por Moisés: *Si oís mi voz,* etc., *seréis para mí un reino de sacerdotes. Vino Moisés y llamó a los ancianos de Israel* [...] *y el pueblo entero respondió unánimemente: Nosotros haremos todo lo que ha dicho Yavé* (Ex. 19, 5-8). Ése fue el inicio de la autoridad de *Moisés* bajo Dios, o sea, la autoridad virreinal: *Todo el pueblo oía los truenos y el sonido de la trompeta* [...]. *Dijeron a Moisés: Háblanos tú y te escucharemos* (Ex. 20, 18-19). Fue similar el inicio del reino de Saúl: *Y ahora cuando habéis visto que Najas, rey de los hijos de Ammón, se ponía en marcha contra vosotros, me habéis dicho: ¡No! Que reine un rey sobre nosotros, cuando Yavé, nuestro Dios, era vuestro rey. Ahí tenéis, pues, el rey que habéis querido y habéis pedido* (1 S. 12, 12-13). Pero no todos consintieron, sino la mayor parte, porque *los hijos de Belial,* que allí estaban, *dijeron: ¿Éste va a salvarnos? Y, despreciándole, no le hicieron presentes* (1 S. 10, 27). Aquellos que no consintieron fueron condenados a muerte como enemigos. *¿Quiénes son* (el pueblo le dijo a Samuel) *los que decían: Saúl no va a reinar sobre nosotros? Entréganos esas gentes para que les demos muerte* (1 S. 11, 12).

2. En el mismo capítulo sexto, artículos sexto y séptimo, se ha mostrado que tanto los *juicios* como las *guerras* dependen del arbitrio del que tiene poder soberano en el Estado; es decir, en la *monarquía*, de un *monarca* o

de un *rey*. Eso está confirmado por el juicio del pueblo mismo: *Y así seremos como todos los pueblos: nos* JUZGARÁ *nuestro rey y saldrá al frente de nosotros para combatir nuestros* COMBATES (1 S. 8, 20). Y por el testimonio del rey Salomón, en lo que atañe a los *juicios* y a todas las cosas acerca de las cuales se puede disputar si son *buenas* o *malas*: *Da a tu siervo un corazón prudente para* JUZGAR *a tu pueblo y poder discernir entre* LO BUENO y LO MALO (1 R. 3, 9). Y de Absalón: *No habrá quien te escuche en el tribunal del rey* (2 S. 15, 3).

3. Que los reyes no pueden ser castigados por los súbditos, según se ha mostrado más arriba, en el capítulo sexto, artículo duodécimo, lo confirma el rey David quien, buscado por Saúl para ser condenado a muerte, sin embargo se abstuvo de matarlo, y le prohibió hacerlo a Absalón diciendo: *No lo mates. Quien pusiere su mano sobre el ungido de Yavé, ¿quedaría impune?* (1 S. 26, 9). Y cuando había cortado el borde de su clámide dijo: *Líbreme Yavé de hacer cosa tal contra mi señor, el ungido de Yavé; poner mi mano sobre el que es el ungido de Yavé* (1 S. 24, 7). No obstante, ordenó matar al *amalecita* que había matado a *Saúl* para agraciarlo.

4. Lo que se halla en *Jueces*, capítulo decimoséptimo, versículo sexto: *No había entonces rey en Israel y hacía cada uno lo que bien le parecía* (así como donde no hay *monarquía* hay *anarquía*, o sea, confusión de todas las cosas) puede ser aducido para probar la superioridad de la monarquía sobre todas las otras formas de gobierno, a menos que por la palabra *rey* se pueda entender quizá no sólo *un hombre* sino también *una asamblea*, con tal de que en ella resida el poder soberano. Incluso si así se entendiera, de allí se seguiría lo que nos hemos esforzado en probar en todo el capítulo sexto: que sin poder soberano y absoluto a cualquiera le será lícito cualquier cosa que se le antoje o cualquier cosa que le parezca correcta, un estado que no puede ser compatible con la conservación del género humano; por eso se entiende a partir de la ley natural que en todo Estado el poder soberano reside en algún lugar.

5. Hemos dicho en el capítulo octavo, artículos séptimo y octavo, que los *siervos* deben obediencia simple a los *señores* y en el capítulo noveno, artículo séptimo, que los *hijos* deben obediencia simple a los *padres*. Lo mismo dice san Pablo sin duda acerca de los siervos: *Siervos, obedeced en todo a vuestros amos según la carne, no sirviendo de manera fingida como quien busca agradar a los hombres, sino con sencillez de corazón por temor del Señor* (Col. 3, 22). Acerca de los hijos: *Hijos, obedeced a vuestros padres en todo, que esto es grato al Señor* (Col. 3, 20). Pero así como nosotros entendemos por obediencia simple TODAS LAS COSAS que no

están en contra de las leyes de Dios, del mismo modo se ha de sobrentender que en estos pasajes de san Pablo después de la palabra TODO sigue *excepto las cosas que estén en contra de las leyes de Dios.*

6. Para no explicar minuciosamente el derecho de los príncipes, indicaré apenas los pasajes que establecen inmediatamente toda su autoridad (a saber, que sus súbditos les deben obediencia simple). Primeramente, los pasajes del Nuevo Testamento: *En la cátedra de Moisés se han sentado los escribas y los fariseos. Haced, pues, y guardad* TODO *lo que os digan* (Mt. 23, 2). Haced *todo*, dice; esto es, obedeced *simplemente*. ¿Por qué? Porque se sientan en la *cátedra de Moisés*, es decir, del *príncipe civil*, no del *sacerdote Aarón*. *Todos habéis de estar sometidos a las autoridades superiores, que no hay autoridad sino por Dios, y las que hay, por Dios han sido ordenadas, de suerte que, quien resiste a la autoridad, resiste a la disposición de Dios y los que se resisten se atraen sobre sí la condenación* (Rm. 13, 1, etc.). Por lo tanto, puesto que las autoridades que existían en el tiempo de san *Pablo* habían sido ordenadas por Dios, y que, por otro lado, todos los reyes en ese tiempo requerían de sus súbditos una obediencia íntegra, se sigue que una autoridad de este tipo había sido ordenada por Dios. *Por amor al Señor, estad sujetos a toda autoridad humana; ya al emperador, como soberano, ya a los gobernadores, como delegados suyos para castigo de los malhechores y elogio de los buenos. Tal es la voluntad de Dios* (1 P. 2, 13-15). Nuevamente san Pablo a Tito: *Recuérdales que vivan sumisos a los príncipes y a las autoridades; que las obedezcan* (Tt. 3, 1). ¿A cuáles príncipes? ¿Acaso no a los príncipes de aquellos tiempos, quienes exigían obediencia simple? Luego, el ejemplo de Cristo mismo, a quien por derecho hereditario se le debía el reino de los judíos, que procedía de David: como él vivía a la manera de un súbdito, pagaba tributo al *César* y afirmaba que era del *César*: *Pues, dad* (dijo) *al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios* (Mt. 22, 21). Asimismo, cuando le hubo placido actuar como rey, requirió una obediencia íntegra: *Id* (dijo) *a la aldea que está enfrente y luego encontraréis una borrica atada y con ella el pollino; soltadlos y traédmelos. Y si algo os dijeren, diréis: El Señor los necesita* (Mt. 21, 2-3). Por consiguiente, hizo esto por su derecho de señor, o sea, rey de los judíos. Pero quitar al súbdito sus bienes por la sola razón de que *el señor tiene necesidad* es poder soberano. Los pasajes evidentísimos en el mismo sentido en el Antiguo Testamento son éstos: *Acércate tú y oye lo que te diga Yavé, nuestro Dios, luego nos dirás* TODO *lo que te haya dicho Yavé, nuestro Dios, y transmítenos a nosotros cuanto Yavé, nuestro Dios, te diga y nosotros lo escucharemos y lo haremos* (Dt. 5,

27). En aquella palabra *todo* está contenida la obediencia íntegra. Nuevamente a Josué: *Ellos respondieron a Josué diciendo: Cuanto nos mandas lo haremos y adondequiera que nos envíes, iremos. Como en todo obedecimos a Moisés, así te obedecemos a ti. ¡Quiera Yavé, tu Dios, estar contigo, como estuvo con Moisés! Quien rebelándose contra tus órdenes te desobedezca, morirá* (Jos. 1, 16-18). Y la parábola de la zarza espinosa: *Dijeron todos los árboles a la zarza espinosa: Ven tú y reina sobre nosotros. Y dijo la zarza espinosa a los árboles: Si en verdad queréis ungirme como vuestro rey, venid y poneos a mi sombra. Y si no, que salga fuego de la zarza espinosa y devore a los cedros del Líbano* (Jc. 9, 14-15). El sentido de estas palabras es que se ha de ser aquiescente con los dictámenes de aquellos a los que en verdad hemos designado nuestros reyes si no queremos ser consumidos por el incendio de la guerra civil. El poder real es descripto más particularmente por Dios mismo a través de Samuel: *Dales a conocer cómo los tratará el rey que reinará sobre ellos* [...]. *Ved cómo os tratará el rey que reinará sobre vosotros: cogerá a vuestros hijos y los pondrá sobre los carros* [...]. *Tomará a vuestras hijas para perfumeras, cocineras y panaderas. Tomará vuestros mejores campos, viñas y olivares y se los dará a sus servidores*, etc. (1 S. 8, 9, etc.). ¿No es acaso absoluto un poder de esta clase? Sin embargo, es llamado por Dios mismo DERECHO DEL REY. Y nadie parece haber estado exento de esta obediencia, ni siquiera el *sumo sacerdote* entre los judíos. Porque cuando el *rey* (a saber, Salomón) dijo al *sacerdote Abiatar*: *Vete a tus tierras de Analot. Tú merecías la muerte, pero yo no quiero hacerte morir ahora, por haber llevado el arca de Yavé delante de David, mi padre, porque participaste en los trabajos de mi padre. Echó, pues, Salomón a Abiatar, para que no fuese sacerdote de Yavé*, por argumento alguno puede ser colegido que aquel hecho hubiese desagradado a Dios; en efecto, no leemos que Salomón haya sido reprendido o que su persona hubiese sido menos grata a Dios (1 R. 2, 26).

Capítulo XII

De las causas internas que disuelven el Estado

1. Es una opinión sediciosa que el juicio del bien y del mal pertenece a los individuos. *2. Es una opinión sediciosa* que pecan los súbditos al obedecer a su príncipe. *3. Es una opinión sediciosa* que el tiranicidio es lícito. *4. Es una opinión sediciosa* que los que tienen el poder soberano también están sujetos a las leyes civiles. *5. Es una opinión sediciosa* que el poder soberano puede ser dividido. *6. Es una opinión sediciosa* que la fe y la santidad no son adquiridas por el estudio y la razón, sino que son siempre infundidas e inspiradas sobrenaturalmente. *7. Es una opinión sediciosa* que la propiedad o dominio absoluto de sus cosas pertenece a los ciudadanos individuales. *8. Ignorar la diferencia entre pueblo y multitud dispone a la sedición. 9. La exacción excesiva de impuestos, aunque sea justa y necesaria, dispone a la sedición. 10. La ambición dispone a la sedición. 11. La esperanza de éxito dispone a la sedición. 12. La sola elocuencia sin sabiduría es la virtud necesaria para excitar las sediciones. 13. De qué modo la estulticia del vulgo y la elocuencia de los ambiciosos concurren para disolver el Estado.*

1. Hasta aquí se ha dicho por qué causas y cuáles pactos son instituidos los Estados y cuáles son los derechos de los gobernantes sobre los ciudadanos. Ahora diremos brevemente por cuáles causas se disuelven aquéllos, o sea, se ha de hablar de las causas de la sedición. Ahora bien, en el movimiento de los cuerpos naturales se han de considerar tres cosas, a saber: la *disposición interna*, por la que son susceptibles de producir movimiento; el *agente externo*, por el cual el movimiento cierto y determinado es producido efectivamente; y la *acción misma*. Del mismo modo, en el Estado donde los ciudadanos se tumultúan hay tres cosas a considerar: primero, las *doctrinas* y *pasiones* enemigas de la paz por las cuales se disponen los ánimos de los individuos; segundo, cuáles son los que solicitan, convocan y dirigen a los que ya están dispuestos a la secesión y a las armas; tercero, el modo por el cual se hace, o sea, la *facción* misma. De las doctrinas que disponen a la sedición ésta es una y la primera: *el conocimiento del bien y del mal pertenece a los individuos*. En verdad, en el estado natural, en donde los individuos viven con igual derecho y no se han sometido por pactos propios al poder de otros, hemos concedido que esa doctrina es verdadera; en realidad lo hemos probado en el capítulo primero, artículo

noveno. Pero en el estado civil es falsa. En efecto, se ha mostrado en el capítulo sexto, artículo noveno, que las leyes civiles son las reglas del *bien* y del *mal*, de lo *justo* y de lo *injusto*, de lo *honesto* y lo *deshonesto*, y por eso lo que el legislador prescriba se ha de tener por *bueno*, lo que prohíba, por *malo*. Ahora bien, el legislador es siempre aquel a quien pertenece el poder soberano en el Estado, esto es, el monarca en la monarquía. Hemos confirmado lo mismo [en el capítulo undécimo, artículo segundo][158] a partir de las palabras de *Salomón*. Pues si se ha de seguir como bueno y evitar como malo lo que le parece a cada uno, ¿qué propósito tienen en vista sus palabras, *Da a tu siervo un corazón prudente para juzgar a tu pueblo y poder discernir entre lo bueno y lo malo* (1 R. 3, 9)? Por lo tanto, como es propio del rey discernir entre *bueno* y *malo*, son inicuas aquellas palabras, aunque sean cotidianas: *rey es el que actúa correctamente*, y *no se ha de obtemperar a los reyes si no prescriben acciones justas*, y otras similares. Antes de los gobiernos no existía lo *justo* y lo *injusto*, porque la naturaleza de éstos es relativa al mandato, y toda acción es indiferente en lo que a su naturaleza se refiere.[159] Que una acción sea *justa* o *injusta* proviene del derecho del gobernante. Por consiguiente, al ordenarlas, los reyes legítimos hacen justas las acciones que ordenan; las que prohíben, injustas al prohibirlas.[160] Ahora bien, cuando los hombres privados se

---

[158] Las ediciones latinas refieren a II.6; Warrender sigue la traducción inglesa contemporánea de Hobbes al referir a XI.2, véase Richard Tuck, en Thomas Hobbes, *On the Citizen*, p. 132, n. 1.

[159] Si bien Aristóteles había descripto lo justo convencional o legal (*tò nomikòn dikaion*) como aquello que «en un principio no hace ninguna diferencia que sea así o de otro modo, pero una vez establecido sí hace una diferencia» (Aristot. eth. Nic. 1134b20-21), la idea misma de indiferencia moral es de origen estoico. En efecto, la teoría ética estoica sostenía que sólo la virtud era moralmente buena; los demás bienes eran «indiferentes». Si bien la idea de indiferencia sugiere que no tenemos razones suficientes para optar por un bien en lugar de otro, el propósito de la distinción entre la bondad de la virtud y la indiferencia de los demás bienes era mostrar el papel excluyente que la virtud tiene en el razonamiento moral (véase Julia Annas, *The Morality of Happiness*, Oxford, Oxford University Press, 1993, pp. 97, 122, 167). Luego Tomás de Aquino adoptó la noción moral de indiferencia y la aplicó a la teoría del derecho para explicar una manera de derivar el derecho positivo a partir de la ley natural: véase VI.16, XV.16.

[160] Aquí Hobbes hace referencia al lugar común de la distinción entre acciones intrínsecamente malas (*mala in se* o *prohibita quia mala*) y acciones malas sólo porque están prohibidas (*mala quia prohibita*). Se cree que la distinción proviene de Hugo de Saint-Cher, un maestro dominico que residía en París, c. 1230-35. Mientras que los actos que son intrínsecamente malos independientemente de su prohibición legal, tales como el homicidio y el adulterio, pertenecen a la ley natural, los actos que son malos sólo porque están prohibidos pertenecen al derecho positivo, tales como comer de la fruta bíblica. Luego la distinción iba a ser adoptada por Tomás de Aquino para finalmente convertirse en un lugar común de la

atribuyen el conocimiento de lo *bueno* y de lo *malo*, desean ser como reyes, lo cual no puede suceder si se ha de mantener a salvo el Estado. De todos los preceptos de Dios, el más antiguo es: *Pero del árbol de la ciencia del bien y del mal no comas* (Gn. 2, 17) y la más antigua de las tentaciones diabólicas: *Seréis como Dios, conocedores del bien y del mal* (Gn. 3, 5). Y la primera queja de Dios para con el hombre es: *¿Y quién te ha hecho saber que estabas desnudo? ¿Es que has comido del árbol del que te prohibí comer?* (vers. 11), como si hubiera dicho: ¿De dónde juzgaste que es deshonesta la desnudez en la cual me ha parecido a mí crearte, si no es que tú te arrogaste el *conocimiento* de lo honesto y de lo deshonesto?

2. Es pecado cualquier cosa que alguien hace en contra de la conciencia; pues los que hacen eso desprecian la ley. Pero se ha de trazar la siguiente distinción: es mi pecado lo que a veces pienso que es mi pecado en cuanto que agente; pero lo que pienso que es pecado ajeno a veces lo puedo hacer sin pecado de mi parte. Si me ordenan hacer lo que es pecado del que ordena, con tal de que el que lo ordena sea mi señor conforme a derecho, no peco si lo hago.[161] Si milito por orden del Estado en una guerra que pienso ha sido emprendida injustamente, no actúo por eso injustamente,[162] sino que lo hago si me rehúso a militar arrogándome el conocimiento de lo justo y de lo injusto, que pertenece al Estado. Los que no observan esta distinción incidirán en la necesidad de pecar tantas veces como les sea ordenado algo que es ilícito o bien parece serlo. Pues actúan en contra de la conciencia si obedecen y contra el derecho si no obedecen. Si actúan en contra de la conciencia, muestran que no temen a las penas de la vida futura; si actúan en contra del derecho, destruyen la sociedad humana en cuanto de ellos depende y la vida civil en la vida presente. Por lo tanto, la opinión de los que dicen *que pecan los súbditos toda vez que ejecutan las órdenes de sus príncipes que les parecen injustas* no sólo es

---

discusión iusfilosófica. Un desarrollo reciente de la distinción puede ser hallado en James Bernard Murphy, *The Philosophy of Positive Law. Foundations of Jurisprudence*, pp. 78-79.

[161] Véase Aug. civ. 1, 26: «pues si el soldado, obediente a la autoridad bajo la cual está legítimamente designado, mata a un hombre, por ninguna ley de su ciudad es reo de homicidio: de hecho, si no lo hiciera, sería reo de desertar y menospreciar a la autoridad».

[162] Véase III.14. Luis de Molina creía que era excesivamente severa la doctrina por la cual un soldado que peleaba en una guerra que él consideraba injusta no podía matar en defensa propia. Véase *De iustitia et iure* III, 15, 4; 12, 1. De hecho concedía el derecho a la defensa propia en peligro de muerte incluso a un adúltero o adúltera sorprendidos *in flagrante* por el engañado (7, 2), o a un ladrón sorprendido por el dueño de la casa (14, 1), ya que en ninguno de estos casos existe un derecho de matar al culpable del delito. Véase Hasso Höpfl, *Jesuit Political Thought*, p. 294, n. 57.

errónea sino que se ha de contar entre las que son adversas a la obediencia civil.[163] Pero depende de aquel error original que hemos notado en el artículo precedente; pues a través de nuestro juicio acerca de lo *bueno* y de lo *malo* nosotros mismos hacemos que nuestra obediencia y nuestra desobediencia sean pecado.

3. La tercera doctrina sediciosa originada en la misma raíz es que *el tiranicidio es lícito*. En realidad, hoy en día algunos teólogos, y en otro tiempo todos los sofistas, *Platón, Aristóteles, Cicerón, Séneca,***Plutarco* y los demás fautores de la anarquía griega y romana, lo consideran no sólo lícito, sino también digno de la máxima loa. Ahora bien, con el nombre *tiranos* se refieren no sólo a los monarcas, sino a todos los que administran el poder soberano en cualquier forma de gobierno. Pues en Atenas llamaban *tirano* no sólo a *Pisístrato*, quien tenía solo el poder, sino también a cada uno de los treinta hombres que gobernaron conjuntamente después de él. Pero al que quieren matar como *tirano* o bien gobierna con derecho o bien sin derecho; si gobierna sin derecho es un enemigo y se lo mata con derecho, mas esto no debe ser llamado *tiranicidio*, sino *hosticidio*;[164] si obtiene el poder conforme a derecho, se plantea la interrogación divina: *¿quién te ha indicado que es un tirano, si no es que has comido del árbol del cual te he prescripto que no comieras?* En efecto, ¿por qué llamas tú *tirano* al que Dios ha hecho *rey*, si no es que tú, un ser privado, te atribuyes el conocimiento del *bien* y del *mal*? Cuán perniciosa es en verdad esta opinión para los Estados, pero especialmente para las *monarquías*, se entiende fácilmente a partir del hecho de que por ella cualquier *rey*, sea malo o bueno, está expuesto a ser condenado por el juicio y yugulado por la mano de un solo sicario.[165]

---

[163] Jean Bodin afirma que «en materia de Estado la opinión es más importante que la verdad». Por eso, «no hay nada más peligroso que los súbditos tengan la opinión de ser más sabios que los gobernantes. Y si los súbditos tienen mala opinión de los que mandan, ¿cómo obedecerán?» (*Les six livres de la république* III, 1).

[164] Hugo Grocio, *De jure belli ac pacis* I, 4, 11, en referencia a William Barclay, explica y concede que un rey pierde su reino «si con intención hostil ocasiona la destrucción de todo el pueblo», de tal modo que «el que se declara públicamente enemigo de todo el pueblo abdica por ese mismo hecho su reino». De todos modos, Grocio cree que es imposible que un rey haga algo semejante, a menos que «impere sobre muchos pueblos», con lo cual parece estar refiriéndose a la política de Felipe II de España.

[165] Mientras que Enrique II de Francia fue víctima de un intento de tiranicidio, Enrique III y Enrique IV (quien había sobrevivido numerosas tentativas contra su persona) fueron asesinados por el monje Jacques Clément y François Ravaillac en 1589 y 1610 respectivamente. Jacobo I de Inglaterra también fue víctima del así llamado «complot de la pólvora» en 1605.

4. La cuarta opinión adversa a la sociedad civil es la de los que piensan que *los que tienen poder soberano también están sujetos a las leyes civiles.* Que no es verdadera ha sido suficientemente mostrado más arriba, en el capítulo sexto, artículo decimocuarto, por el hecho de que el Estado no puede obligarse consigo mismo ni con algún ciudadano. Consigo mismo, porque nadie se obliga sino con otro; con un ciudadano, porque las voluntades de cada uno de los ciudadanos están contenidas en la voluntad del Estado, de tal modo que si el Estado quisiera liberarse de tal obligación, también lo querrían los ciudadanos, y por consiguiente quedaría liberado. Y lo que es verdadero acerca del Estado se puede entender que es verdadero acerca de ese hombre o asamblea de hombres que tiene autoridad soberana; pues éstos son el Estado, que no existe sino por la autoridad soberana de ellos. Ahora bien, que esta opinión no puede ser compatible con la esencia del Estado es patente por el hecho de que mediante ella retornaría a los individuos la potestad de definir el conocimiento de lo *justo* y de lo *injusto*, esto es, qué está y qué no está en contra de las leyes civiles. Por lo tanto, cesaría la obediencia y a la vez toda autoridad coactiva siempre que a alguien le parezca que lo ordenado es contra las leyes, lo cual no puede suceder si se ha de mantener a salvo la esencia del Estado. Este error tiene grandes fautores, *Aristóteles* y otros, quienes piensan que en virtud de la debilidad humana la autoridad soberana del Estado ha de conferirse sólo a las leyes.[166] Pero los que han estimado que la autoridad coactiva, la interpretación de las leyes y la legislación (que son potestades necesarias del Estado) se han de conferir a las leyes mismas parecen haber inspeccionado poco profundamente la naturaleza del Estado. Aunque los ciudadanos individuales pudieran ocasionalmente contender en juicio y actuar legalmente contra el Estado mismo, eso tiene lugar sólo cuando la cuestión no versa sobre lo que el Estado puede hacer, sino sobre lo que quiso mediante cierta ley. Por ejemplo, cuando se trata de la vida de un ciudadano en virtud de una ley cualquiera, la cuestión no es si el Estado puede por su derecho absoluto quitarle la vida, sino si mediante aquella ley quiso que le fuera quitada. Lo quiso si la ley fue violada; de lo contrario, no lo quiso. Por lo tanto, que le competa a un ciudadano una acción legal frente al Estado no es argumento suficiente para mostrar que el Estado está atado por sus propias leyes. Por el contrario, es patente que el

---

[166] Véase Aristot. pol. 1287a28-30. Según la concepción republicana del derecho, la validez de una ley depende de su contenido racional en lugar de derivar de una fuente voluntaria o convencional. Véase XIV.1.

Estado no puede estar obligado por sus propias leyes, porque nadie está obligado consigo mismo. Por ende, las leyes son establecidas para *Ticio* y *Cayo*,[167] no para el Estado, sin que importe que la ambición de los jurisconsultos haya hecho que les parezca a los imperitos que las leyes no dependen de la autoridad del Estado, sino de la prudencia de aquéllos.

5. En quinto lugar, es una doctrina perniciosísima para los Estados que *el poder soberano puede ser dividido*. Unos lo dividen de una manera, otros de otra. En efecto, existen quienes lo dividen de tal forma que conceden a la autoridad civil el poder soberano en los asuntos concernientes a la paz y a las ventajas de esta vida, mas transfieren a otros el poder soberano en los asuntos que tienen en vista la salvación del alma. Pero debido a que de todas las cosas la justicia es necesaria en grado máximo para la salvación, sucede que al medir los ciudadanos la justicia no como deberían (por medio de las leyes civiles), sino por mandatos y doctrinas de los que con respecto al Estado son privados o bien extranjeros, no quieren prestar la obediencia debida a los príncipes a causa de un miedo supersticioso; y por el mismo miedo inciden en aquello que temen. Ahora bien, ¿qué puede haber más pernicioso para el Estado que los hombres sean atemorizados mediante la amenaza de tormentos eternos para que no obedezcan a los príncipes, esto es, a las leyes, o sea, para que no sean justos?[168] También existen los que dividen el poder soberano de tal modo que atribuyen la potestad soberana de la guerra y de la paz a uno (al que llaman *monarca*), pero el derecho de imponer tributo no a éste, sino a otro. Sin embargo, dado que el dinero es el nervio de la guerra y de la paz, los que así dividen el poder soberano o bien no dividen la cosa misma –porque de hecho dan el poder a aquellos en cuyo poder está el dinero y al otro en verdad sólo el nombre–, o bien, si lo dividen, disuelven el Estado, pues sin dinero no se puede hacer la guerra si es necesaria, ni se puede conservar la paz pública.

6. Comúnmente se enseña que *la fe y la santidad no se adquieren por el estudio y la razón natural, sino que siempre son infundidas e inspiradas sobrenaturalmente*. Pero si esto fuera verdad, no veo por qué se nos habría ordenado dar cuenta de nuestra fe,[169] por qué no sería profeta todo aquel que es verdaderamente cristiano o, finalmente, por qué cada uno no eva-

[167] Se trata de nombres que aparecen habitualmente en el *Digesto* y otros textos del derecho romano.

[168] Véase, por ejemplo, XVII.27.

[169] Según Richard Tuck, en Thomas Hobbes, *On the Citizen*, p. 135, n. 4, quizás se trata de una reminiscencia de 1 P. 3, 15: «honren en su corazón a Cristo como Señor. Estén siempre preparados para responder a todo el que les pida razón de la esperanza que hay en ustedes».

luaría por sí mismo qué hacer o evitar a partir de la propia inspiración antes que a partir del precepto del que gobierna o de la recta razón. Por lo tanto, se retorna al *conocimiento privado del bien y del mal*, que no puede ser concedido sin la disolución del Estado. Esta opinión está tan ampliamente difundida en el mundo cristiano que el número de los apóstatas de la razón natural es casi infinito. Nació de hombres insanos que, habiendo almacenado una gran abundancia de palabras sagradas por la lectura de las Escrituras, tienen por costumbre conectarlas de tal modo al predicar, que aun cuando su oración no significa nada, a los hombres imperitos les parece divina; pues es necesario que aquel cuya razón es nula y cuya oración parece divina parezca divinamente inspirado.

7. La séptima doctrina adversa a los Estados es que *el dominio absoluto de las cosas pertenece a los ciudadanos particulares que las poseen*, esto es, que existe una *propiedad* tal que excluye el derecho de todos los otros a la misma cosa, no sólo de los conciudadanos, sino también del Estado mismo. Esto no es verdadero, porque quienes tienen dueño no tienen dominio, como ha sido probado en el capítulo octavo, artículo quinto. Ahora bien, el Estado, por su institución, es dueño de todos los ciudadanos. Antes de que fuera aceptado el yugo civil, nada pertenecía a alguien *por derecho propio*: todas las cosas pertenecían a todos *en común*. Dime, pues, ¿de dónde te viene esta *propiedad*, si no a partir del Estado? Pero ¿de dónde le viene al Estado, a menos que cada uno le hubiese transferido su derecho? Por lo tanto, tú también has concedido tu derecho al Estado. En consecuencia, tu *dominio* y tu *propiedad* son tan extensos y duran tanto tiempo como el Estado mismo quiera, de igual modo que en la familia son *propios* de cada uno de los hijos los bienes que quiera el padre y mientras así lo desee. Pero la gran mayoría de los hombres, que declara tener prudencia civil, razona de otro modo. Afirman: «somos iguales por naturaleza y no existe razón por la cual alguien me quite mi propiedad con mejor derecho que yo le quite a él la suya; sabemos que de vez en cuando el dinero es necesario para la defensa pública, pero si quienes lo exigen muestran que hace falta, será aceptado voluntariamente». Los que así hablan ignoran que lo que quieren hacer ya ha sido hecho al inicio de la institución del Estado mismo; y por eso al hablar como si estuvieran en una multitud disuelta y como si todavía no hubiese sido instituido el Estado, disuelven el Estado instituido.

8. En último lugar, es adverso al gobierno civil, pero especialmente al monárquico, que los hombres no distingan satisfactoriamente entre *pueblo* y *multitud*. Un *pueblo* es algo que es *uno*, que tiene *una voluntad* y al

cual se le puede atribuir *una* acción. Ninguna de estas cosas se puede decir de la multitud. El *pueblo* reina en todo Estado e incluso impera en las *monarquías*, ya que quiere a través de la voluntad de *un hombre*. Pero los ciudadanos, esto es, los súbditos, son la *multitud*. En la *democracia* y en la *aristocracia*, los ciudadanos son la *multitud*, pero la *asamblea* es el *pueblo*. En la *monarquía*, los súbditos son la *multitud* y (aunque sea paradójico) el *rey* es el *pueblo*. El común de los hombres y los otros que no advierten de ningún modo que esto es así hablan siempre de un gran número de hombres como si hablaran del *pueblo*, esto es, del *Estado*; y hablan del *Estado* que se había rebelado contra el *rey* (lo que es imposible) y de lo que el *pueblo* quiere y no quiere, de lo que quieren y no quieren los súbditos molestos y musitantes con el pretexto de que son el *pueblo*, animando a los *ciudadanos* contra el *Estado*, esto es, a la *multitud* contra el *pueblo*. Y éstas son en su mayor parte las opiniones imbuidos de las cuales los ciudadanos son fácilmente llevados a tumultuarse. Ahora bien, puesto que en todo Estado aquel o aquellos que tienen el poder soberano han de conservar la majestad, el crimen de lesa majestad está naturalmente vinculado con tales opiniones.

9. La *miseria* o la *inopia* de lo necesario para proteger la vida y la dignidad es de todas las cosas la que aflige en máximo grado al ánimo humano. Y aunque no existe nadie que ignore que las riquezas se obtienen mediante la industria propia y se conservan mediante la frugalidad, todos los inopes suelen transferir la culpa de la ignavia y lujuria propias al gobierno del Estado, como si sus bienes privados se hubiesen desgastado por exacciones públicas. Pero los hombres deben considerar que los que no tienen patrimonio no sólo han de trabajar para vivir sino que también han de luchar para trabajar. Cada uno de los judíos que en el tiempo de *Esdras* edificaban los muros de *Jerusalén* hacía el trabajo con una mano y a la vez tenía la espada con la otra. En todo Estado se ha de pensar que la mano que tiene la espada es el *rey* o la *asamblea soberana* y que se ha de alimentar por la propia industria de los ciudadanos, no menos que por aquella con la cual cada uno fabrica su fortuna privada. Así, los *impuestos* y los *tributos* no son otra cosa que el salario de los que vigilan armados para que la industria propia de los individuos no se vea impedida por la incursión de los enemigos. Y la queja de los que imputan su pobreza a los impuestos públicos no es más justa que si dijeran que se hacen inopes debido al pago de las deudas. Pero la mayor parte de los hombres no piensa en ninguna de estas cosas; pues sufren lo mismo que en la enfermedad llamada *incubus*, que se origina en la glotonería y hace sin embargo que los hombres se

crean invadidos, oprimidos y sofocados por un gran peso. Ahora bien, es suficientemente manifiesto que los que se creen oprimidos por toda la mole del Estado son proclives a las sediciones; y que los que están perjudicados por la situación presente se deleitarían con una revolución.

10. Otra aflicción del ánimo nociva para los Estados es la de quienes, estando poco ocupados, ansían el reconocimiento público. En verdad, todos los hombres contienden por naturaleza en busca de honores y distinción, pero sobre todo los que no están en absoluto desgarrados por la preocupación de las cosas necesarias. Pues el ocio los compele en parte a disertar[170] entre sí acerca de los asuntos públicos, en parte a la lectura fácil de los libros de historia, oratoria, política y otros.[171] De allí que crean que están instruidos por el intelecto y por la doctrina para administrar asuntos de la máxima importancia. Pero ya que no todos los que creen estar instruidos lo están –si lo estuvieran, no todos podrían empero ser convocados a los cargos públicos debido al número–, es necesario que muchos sean preteridos. Por lo tanto, éstos, al estimar que se les ha hecho una contumelia, no pueden desear más que resulten eventos infelices de las decisiones públicas, ora por envidia contra los que han sido preferidos antes que ellos, ora por la esperanza de mostrarse. Y por eso no es de admirar si esperan con anhelo ocasiones para la revolución.

11. Entre las pasiones sediciosas se ha de contar también la *esperanza de vencer*, pues aunque se haya imbuido a los hombres de opiniones repugnantes a la paz y al gobierno civil, dañados y provocados por las injurias y contumelias de parte de los que son la autoridad,[172] si no aparece *esperanza* alguna *de vencer*, o una que no sea suficientemente grande, no se sigue sedición alguna: los individuos disimularán y soportarán lo grave antes que algo aun más grave. Se requieren necesariamente cuatro cosas para esta esperanza: *número, instrumentos, confianza mutua* y *jefes*. Resistir a los magistrados públicos sin un gran *número* no es sedición, sino desesperación. Por *instrumentos* entiendo armas y provisiones: si faltan, el número nada vale, así como tampoco valen las armas sin *confianza mutua*; tampoco estas tres cosas sin la unión bajo las órdenes de algún jefe al que quieran obedecer espontáneamente, no como obligados porque se han sometido a su poder (porque hemos supuesto en este mismo capítulo que

---

[170] Es decir, a discutir u opinar, pero no a pensar científicamente. Véase «Prólogo» §4.
[171] Se trata de una crítica a los *studia humanitatis*, esto es, al plan de estudio de las universidades: véase Quentin Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, p. 288.
[172] Tal como nos lo recuerda Shakespeare, *Hamlet* III, 1, 70-76. Véase III.12.

hombres de esta clase no saben estar obligados más allá de lo que les parezca a ellos mismos correcto y bueno), sino debido a la estima de su virtud y sabiduría militar, o a la similitud en las pasiones. Si estas cuatro cosas están propincuas a hombres que toleran dificultosamente las presentes circunstancias y miden la justicia de sus acciones por su propio juicio,[173] no falta nada para la sedición y la confusión del Estado sino alguien *que los aguijonee* y *concite*.

12. Según Salustio, el carácter de *Catilina* –nadie jamás fue mejor que él para las sediciones– era éste: tenía *suficiente elocuencia*, pero *poca sabiduría*.[174] Salustio separa la *sabiduría* de la *elocuencia*, atribuyéndole ésta, necesaria en el hombre nacido para los disturbios, denegándole aquélla, que dicta la paz. Ahora bien, la *elocuencia* es de dos clases: una es la que explica perspicua y elegantemente las opiniones y conceptos de la mente, y se origina en parte en la contemplación de las cosas mismas, en parte en la comprensión de las palabras tomadas en su significación propia y definida; la otra es la que conmueve las pasiones de la mente (que son la *esperanza*, el *miedo*, la *ira*, la *misericordia*), y se origina en el uso metafórico de las palabras y acomodado a las pasiones. Aquélla teje su discurso a partir de principios verdaderos, ésta a partir de opiniones recibidas, cualesquiera que sean. El arte de aquélla es la lógica; el de ésta, la retórica. El fin de aquélla es la verdad; el de ésta, la victoria. Ambas tienen su uso: aquélla, en las deliberaciones; ésta, en las exhortaciones. Aquélla nunca se separa de la *sabiduría*; ésta, casi siempre. Ahora bien, que esta clase de *poderosa elocuencia*, separada del conocimiento de las cosas, esto es, de la sabiduría, es el verdadero carácter de los que instan y concitan al pueblo a la revolución, se colige fácilmente a partir del trabajo mismo que tienen que hacer. Pues no podrían imbuir al pueblo de aquellas absurdas opiniones contrarias a la paz y a la sociedad civil, si no las tuvieran ellos mismos, lo cual es propio de una ignorancia mayor de la que le corresponde a un hombre sabio; en efecto, ¿cómo se puede considerar medianamente sabio a quien ignora lo siguiente: de dónde derivan su fuerza las leyes; cuáles son las reglas de *lo justo* y *lo injusto*, *lo honesto* y *lo deshonesto*, *lo bueno* y *lo malo*; qué concilia y conserva la paz entre los hombres, qué la destruye; qué es *suyo*, qué *ajeno*; y, finalmente, qué quisiera que se le haga (para hacer lo mismo a otro)? Pero poder convertir a sus oyentes de estúpidos en insanos; poder hacerles ver peor lo que está mal y mal lo que está bien;

---

[173] Véase XVII.27.

[174] Salustio, de coniuratione Catilinae 5, 4.

poder también amplificar la esperanza y extenuar los peligros más allá de la razón: todo esto lo obtienen de la elocuencia, no de la que explica las cosas tal como son, sino de aquella otra que, al conmover los ánimos, hace aparecer todo tal como ellos mismos lo habían concebido en sus ánimos conmovidos anteriormente por ella.

13. También muchos de los que están bien dispuestos hacia el Estado cooperan por ignorancia en disponer los ánimos de los ciudadanos a favor de las *sediciones*, mientras insinúan a los adolescentes en las escuelas y a todo el pueblo desde las cátedras una doctrina conforme a las opiniones mencionadas. Pero los que quieren llevar aquella disposición al acto ponen toda la labor de la ambición en esto: primero, en que los mal dispuestos se unan en una *facción* y una *conspiración*; luego, en que ellos mismos puedan prevalecer dentro de la *facción*. Unen a los mal dispuestos en una *facción* cuando se hacen mensajeros e intérpretes de los planes y acciones de cada uno, y nombran personas y lugares para convenirse y deliberar acerca de las cosas de acuerdo con las cuales sería reformado el gobierno del Estado según les parezca ventajoso para sí mismos. Pero para que ellos mismos dominen en la *facción* ha de haber una *facción* en la *facción*; es decir, hace falta que tengan separadamente reuniones secretas con unos pocos, donde puedan ordenar qué se ha de proponer luego en la asamblea general, y por quiénes; lo que debe decir cada uno de ellos y en qué orden; y de qué modo pueden atraer hacia su parecer a los más poderosos y más florecientes entre el común de la *facción*. De este modo, cuando tienen una *facción* lo suficientemente grande en la cual dominan por la elocuencia, la incitan a tomar control de los asuntos públicos, y así en ocasiones oprimen de hecho al Estado, a saber, cuando no existe ninguna facción contraria; pero la mayoría de las veces sólo lo laceran e introducen la guerra civil. Pues la *estupidez* y la *elocuencia* concurren a la subversión del Estado del mismo modo en que conspiraron otrora (como consta en el mito) las hijas de *Pelías*, rey de Tesalia, con *Medea*, en contra de su padre. Queriendo aquéllas restituir al decrépito senil a la adolescencia, lo pusieron a cocinar en el fuego tras haberlo cortado en pedacitos por consejo de Medea, y en vano esperaron mientras tanto que reviviera. Como las hijas de *Pelías*, así el vulgo en su estupidez, llevado –cual si se tratara de la magia de *Medea*– por la elocuencia de hombres ambiciosos y ávido de renovar el viejo Estado, lo consume dividido en facciones en un incendio más a menudo de lo que lo reforma.

Capítulo XIII

De los deberes de los que administran el poder soberano

1. Se distingue el derecho del poder soberano de su ejercicio. 2. La salvación del pueblo es la ley suprema. 3. Es propio del gobernante velar por la utilidad común de muchos, no por la propia de éste o aquél. 4. Por salvación *se entienden todas las ventajas. 5. Se pregunta si es deber del rey proveer a la salvación de las almas de sus ciudadanos como mejor le parezca según su conciencia. 6. En qué consiste la salvación del pueblo. 7. Los espías son necesarios para la defensa del pueblo. 8. También tener preparados en tiempo de paz soldados, armas, guarniciones y dinero para la defensa del pueblo. 9. La instrucción correcta de los ciudadanos en doctrina civil es necesaria para conservar la paz. 10. Distribuir igualmente las cargas públicas conduce a la conservación de la paz. 11. Es propio de la equidad natural que los tributos sean impuestos en razón de lo que cada uno consume, no de lo que posee. 12. Conduce a la conservación de la paz reprimir a los ambiciosos. 13. Y disolver las facciones. 14. Las leyes por las cuales se fomentan las artes lucrativas y se restringe el gasto superfluo conducen a enriquecer a los ciudadanos. 15. Con las leyes no se ha de definir más de lo que postula la ventaja de los ciudadanos y del Estado. 16. No se han de infligir penas mayores que las prefijadas por las leyes. 17. Se ha de hacer justicia a los ciudadanos contra los jueces corruptos.*

1. De lo que se ha dicho hasta aquí se infieren los *deberes* de los ciudadanos y de los súbditos en cada una de las formas de gobierno y lo que pueden hacer los gobernantes soberanos frente a ellos. Pero no se ha dicho nada todavía de los *deberes* de los gobernantes mismos, ni de qué modo deben comportarse frente a los súbditos. Ahora bien, conviene distinguir entre el *derecho* y el *ejercicio* del poder soberano, dado que es posible separarlos; esto ocurre, por ejemplo, cuando el que tiene el derecho o bien no puede, o bien no quiere, intervenir él mismo en los juicios por litigios o en las deliberaciones sobre los asuntos públicos. En efecto, los reyes a veces no pueden gobernar por la edad y también a veces, cuando pueden, juzgan sin embargo que es más correcto contentarse con la elección de ministros y consejeros, y ejercer su poder mediante ellos. Así, donde están separados el *derecho* y el *ejercicio* el gobierno del Estado es similar al gobierno ordinario del mundo en el que Dios, primer motor de todos, produce efectos naturales mediante el orden de las causas secundarias. Pero

donde el que tiene el derecho a reinar quiere intervenir él mismo en todos los juicios, consultas y actividades públicas la administración es tal como si Dios mismo, por fuera del orden de la naturaleza, se aplicara en atender toda materia inmediatamente. Por lo tanto, en este capítulo hablaremos sumaria y brevemente sobre los deberes de los que administran el poder soberano, sea por derecho propio o ajeno, pues no es mi propósito descender a esas cosas que los príncipes pueden hacer unos de una manera, otros de otra distinta. Esto se ha de dejar a los políticos prácticos[175] de los Estados individuales.

2. Ahora bien, todos los deberes de los gobernantes están contenidos en este único enunciado: *la salvación del pueblo es la ley suprema*.[176] Aun cuando los que entre los hombres tienen el poder soberano no pueden estar sujetos a las leyes propiamente dichas, esto es, a la voluntad de los hombres (porque *ser supremo* y *estar sujeto a otros* son contradictorios),[177] es su deber obedecer en todo cuanto puedan a la recta razón, que es la ley natural, moral y divina. Dado que los poderes se han instituido en aras de la paz y la paz se busca para la salvación, el que estuviera en el poder y lo usara de tal modo que no conduzca a la salvación del pueblo actuaría en contra de las razones de la paz, esto es, en contra de la ley natural. Ahora bien, así como la salvación del pueblo dicta la ley por la cual los príncipes conocen su deber, así también les enseña el arte por el cual procuran a la vez su beneficio. Pues la potencia de los ciudadanos es la potencia del Estado, es decir, del que tiene el poder soberano en el Estado.

3. En este lugar se entiende por pueblo no una persona civil, a saber, el Estado mismo que gobierna, sino una multitud de ciudadanos que son gobernados. Ahora bien, el Estado no es instituido en aras de sí mismo, sino de los ciudadanos. Sin embargo, no se ha de tener en cuenta a *éste* o *aquél* en particular. Pues el gobernante en cuanto tal no provee a la salvación de los ciudadanos de otro modo que mediante las leyes, que son universales; y por eso ha cumplido con su deber si pone todo su esfuerzo en lograr por medio de sanas leyes el bienestar para el mayor número

[175] Si bien Hobbes abreva en la escuela de la razón de Estado, no suele emplear el término «política» y cognados en ese sentido, con la salvedad de I.5. En realidad, suele utilizarlo en sentido aristotélico y/o republicano como sinónimo de gobierno por consentimiento o instituido, en oposición al violento o adquirido (V.12, XI.1).
[176] Ciertamente, se trata de la fórmula ciceroniana (Cic. off. 3, 8), barnizada, como veremos, con la perspectiva de la razón del Estado (aunque hemos visto en X.7 que al republicanismo no le temblaba el pulso al momento de defender la república).
[177] Véase VI.18.

durante el mayor tiempo, y si pudiera, proveer a que nadie esté mal, excepto quien estuviera mal por su propia culpa, o por un hecho fortuito. Pero a veces es conveniente para la salud de la mayoría que estén mal los que son malos.

4. Por *salvación* no se debe entender la sola conservación de la vida en cualquier condición, sino una vida tan feliz como sea posible. Pues con este fin se reúnen espontáneamente los hombres en Estados *instituidos*: para que puedan vivir de una manera tan placentera como lo permita la condición humana. Por lo tanto, los que han tomado a su cargo administrar el poder soberano en esa forma de Estado actuarían en contra de la ley natural (porque actuarían en contra de la confianza de quienes les comisionaron la administración del poder), si no se esforzaran en hacer lo posible mediante las leyes para que los ciudadanos estén abundantemente provistos de todos los bienes, no sólo para la vida, sino también para el placer. Por su parte, todos los que han adquirido su poder por las armas desean que sus súbditos sean idóneos para servirlos tanto con las fuerzas de la mente cuanto con las del cuerpo, razón por la cual actuarían en contra de su propio fin y propósito si no se esforzaran para que se les proveyera a éstos no sólo las cosas por las cuales puedan vivir sino también aquellas por las cuales puedan ser fuertes.

5. En primer lugar, los príncipes creen que son de mucha importancia para la *salvación eterna* las opiniones que se tienen acerca de Dios y del culto que se le rinde. Supuesto esto, se puede preguntar: los gobernantes que administran el poder soberano del Estado, cualesquiera fueran, uno o muchos, ¿no pecarían contra la ley natural si no hicieran enseñar la doctrina y rendir el culto que, según ellos, conducen necesariamente a la *salvación eterna* de los ciudadanos, o si permitieran que se enseñara una doctrina o un culto contrarios? Es manifiesto que en tal caso ellos actúan contra la conciencia y quieren, en cuanto depende de ellos, la perdición eterna de los ciudadanos. Pues si no la quisieran, no veo por qué razón permitirían –siendo soberanos no pueden ser compelidos– que se enseñen y se hagan cosas debido a las cuales creen que sus súbditos han de ser condenados eternamente.

6. Las ventajas de los ciudadanos con respecto a esta vida solamente pueden ser distribuidas en cuatro clases: 1) que sean defendidos de los enemigos externos; 2) que se conserve la paz interna; 3) que se enriquezcan tanto como sea compatible con la seguridad pública; 4) que gocen enteramente de una libertad inocua. Pues los gobernantes soberanos no pueden contribuir a la felicidad civil más allá de que los ciudadanos pue-

dan disfrutar de las riquezas adquiridas por su propia industria, protegidos de la guerra externa o civil.

7. Para la defensa del pueblo son necesarias dos cosas: estar advertido y premunido. La condición de los Estados entre sí es *natural*, es decir, hostil. Y si cesaran de luchar, no por eso se ha de llamar paz a esa condición, sino una tregua en la que cada enemigo, al observar el movimiento y el aspecto del otro, evalúa su seguridad no a partir de pactos sino de las fuerzas y planes del adversario. Y esto de acuerdo con el derecho natural, como se ha mostrado en el capítulo segundo, artículo décimo,[178] por el hecho de que los pactos en el estado de naturaleza son inválidos toda vez que medie un justo miedo. Por lo tanto, es necesario para la defensa del Estado: primero, que exista quien *espíe* y *prevea* todo lo posible los planes y movimientos de los que puedan dañar al Estado. Pues los *espías* fieles son para los que administran el poder soberano lo mismo que los rayos de luz para el alma humana; y diremos más correctamente en el caso de la visión política que en el de la natural que las especies sensibles e inteligibles de las cosas externas en las que otros no reparan son transportadas por el aire hacia el alma (esto es, a los que administran el poder soberano del Estado); y por eso los espías no son menos necesarios para la salvación del Estado que los rayos de luz para la salud del hombre. O si son comparados con las telarañas, que, por ser hilos sutilísimos que se extienden por todas partes, anuncian movimientos exteriores a las arañas mientras éstas permanecen dentro de sus pequeñas cavernas: los que gobiernan no pueden saber sin *espías* lo que es necesario ordenar para la defensa de sus súbditos más de lo que las arañas pueden saber sin hilos cuándo se ha de salir y adónde se ha de acudir.

8. Además, se requiere necesariamente para la defensa del pueblo que los Estados estén *premunidos*. Premunirse es estar provisto de soldados, armas, flotas, fortificaciones y dinero antes de que apremie el peligro. Pues alistar soldados y buscar armas después de haber sido derrotado es por lo menos tarde, si no imposible. De manera similar, no construir fortificaciones y guarniciones en los lugares oportunos antes de que sean invadidas las fronteras, es (como dijo Demóstenes)[179] actuar como los rústicos, quienes, ignaros del arte de los gladiadores, movían los escudos de una parte

[178] Con razón, Richard Tuck, en Thomas Hobbes, *On the Citizen*, p. 145, n. 1, apunta que la referencia debería ser a II.11.

[179] Hobbes se refiere aquí a Demosthenes, Philippica 1, 40-41, donde se opone la lucha primitiva de los bárbaros al pugilato de los atletas griegos.

del cuerpo a la otra después de haber sido advertidos por los golpes. Pero los que piensan que cuando el peligro comienza a aparecer es un momento suficientemente oportuno para exigir dinero a fin de mantener a los soldados y otros gastos del ejército no consideran ciertamente qué difícil es rastrillar súbitamente una cantidad tan grande de dinero de hombres avaros. Pues como casi todos juzgan suyo y propio lo que una vez contaron entre sus bienes creen que se les hace una injuria cada vez que son compelidos a erogar al erario público una parte mínima de lo suyo. Por otro lado, de lo que accede al erario público por las tasas portuarias o el impuesto a las ventas no puede procurarse súbitamente el dinero suficiente para defender al Estado con las armas. Y por eso el dinero para la guerra, si queremos que el Estado esté a salvo, se ha de acumular en tiempo de paz. Por lo tanto, dado que es necesario para la salvación de los ciudadanos que los gobernantes espíen los planes de los enemigos, tengan armas y guarniciones, tengan dinero a su disposición, y dado que, por otra parte, los príncipes están obligados por la ley natural a procurar con todo su esfuerzo la salvación de los ciudadanos, se sigue no sólo que les es lícito enviar espías, mantener los soldados, edificar fortificaciones y exigir impuestos a este efecto, sino que también es ilícito no hacerlo. A estas cosas se les puede añadir cualquier otra que parezca conducir a disminuir por la astucia o por la fuerza el poder de los extranjeros a los que temen;[180] pues quienes rigen los Estados están obligados a procurar, en la medida de sus fuerzas, que no sucedan los males que temen.

9. Ahora bien, se requieren muchas cosas para la conservación de la paz interna, porque muchas concurren (como se ha mostrado en el capítulo precedente) a perturbarla. Hemos mostrado allí que unas son las que disponen los ánimos a la sedición, otras las que mueven y excitan a los ya dispuestos. Entre las que así los disponen hemos contado en primer lugar a ciertas doctrinas depravadas. Por consiguiente, es deber de los que administran el poder soberano erradicarlas de las mentes de los ciudadanos e introducir doctrinas contrarias. Pero puesto que las opiniones no se introducen en las mentes de los hombres ordenándolas, sino enseñándolas,

---

[180] Esta atribución parece incluir la posibilidad de llevar a cabo ataques preventivos, lo cual no debería sorprendernos ya que los Estados se encuentran en estado de naturaleza entre sí. Como explica Noel Malcolm, la máxima *salus populi suprema lex esto* era «citada a menudo por los escritores de la tradición de la "ragion di stato", dado que parecía expresar el principio de [...] que la razón de Estado era una norma más alta que podía sobrevenir sobre las leyes o políticas ordinarias y revocarlas» (*Reason of State, Propaganda, and Thirty Years' War*, p. 117).

no mediante el terror de las penas, sino mediante la perspicuidad de las razones, las leyes por las cuales se ha de obviar este mal no se han de establecer contra los que yerran, sino contra los errores mismos. Aquellos errores que –afirmamos en el capítulo precedente– no pueden ser compatibles con la tranquilidad del Estado se han introducido furtivamente en las mentes de los rudos, en parte desde las cátedras de los predicadores, en parte como consecuencia de las conversaciones cotidianas de los hombres que, debido a la holgura de sus asuntos familiares, tienen tiempo para los estudios; y en las mentes de éstos, por obra de los maestros de su adolescencia en las universidades públicas. Por lo tanto, viceversa, si alguien quiere introducir también la sana doctrina, ha de comenzar en las universidades. Allí se han de echar los cimientos de la verdadera y verdaderamente demostrada doctrina civil; una vez imbuidos de ésta, los adolescentes pueden instruir posteriormente a la plebe en privado y públicamente. Ahora bien, esto lo harán tanto más alacre y poderosamente cuanto más ciertos estén ellos mismos de la verdad de las cosas que enseñan y predican. En efecto, puesto que si hoy en día se han aceptado, debido a la costumbre de oírlas, proposiciones falsas y no más inteligibles que si alguien juntara palabras extraídas a la suerte de una urna, ¡cuánto mejor, por la misma causa, absorberían los hombres las verdaderas doctrinas, conformes a su intelecto y a la naturaleza de las cosas! Por ende, pienso que es deber de los gobernantes soberanos hacer consignar los elementos de la verdadera doctrina civil y ordenar que se enseñen en todas las universidades del Estado.

10. En segundo lugar, hemos mostrado que la aflicción del ánimo por la *miseria* dispone a los ciudadanos a la sedición; incluso si tal miseria resultara de hecho de la lujuria o pereza propias, éstos la imputan a los que gobiernan el Estado, como si estuvieran arruinados y oprimidos por los pagos al erario público. Sin embargo, a veces puede suceder que aquella queja sea justa, a saber, cuando las cargas del Estado son impuestas desigualmente entre los ciudadanos. Pues lo que es una carga leve para todos simultáneamente será gravoso, incluso intolerable para los demás, si muchos se sustraen. Por otra parte, los hombres suelen sufrir más gravemente no tanto la carga misma, cuanto la desigualdad. Y con el máximo ardor se lucha por la exención de impuestos y en tal lucha los menos afortunados envidian a los más afortunados como si hubiesen sido vencidos por ellos. Por lo tanto, para remover esta justa queja en interés de la tranquilidad pública, pertenece al deber de los gobernantes que las cargas públicas sean igualmente soportadas. Además, como lo que es aportado por los ciuda-

danos al erario público no es otra cosa que el precio de la paz adquirida, es razonable que los que participan igualmente de la paz paguen por partes iguales, contribuyendo al Estado con dinero o trabajo. Ahora bien, es ley natural (por el artículo decimoquinto, capítulo tercero) que cada uno, al distribuir derechos a otros, se muestre igual respecto de todos, razón por la cual los gobernantes están obligados por la ley natural a imponer igualmente a los ciudadanos las cargas del Estado.

11. Pero en este lugar no se entiende por igualdad la igualdad monetaria, sino la de cargas, esto es, la igualdad de proporción entre las cargas y los beneficios, ya que si bien todos disfrutan igualmente de la paz, no son iguales sus beneficios. En efecto, unos adquieren más bienes, otros menos. Y por lo demás, unos consumen más, otros menos. Por lo tanto se puede preguntar si los ciudadanos deberían contribuir al erario público en proporción a lo que lucran o a lo que consumen, esto es, si deberían ser gravadas las personas, para que contribuyan en proporción a la riqueza, o las cosas mismas, para que contribuya cada uno en proporción a lo que consume. Pero consideremos lo siguiente. En primer lugar, donde los impuestos se pagan en proporción a la riqueza los que han lucrado igual no poseen igual, debido a que, mientras uno conserva por frugalidad lo adquirido, otro lo disipa por lujuria; por eso, si bien ambos gozan igualmente del beneficio de la paz, no soportan igualmente las cargas del Estado. En segundo lugar, donde son gravadas las cosas mismas, en tanto que cada uno consume un bien privado y por el hecho mismo de que consume lo que es suyo, paga imperceptiblemente la parte debida al Estado en proporción no a lo que tiene, sino al beneficio que obtuvo del Estado. Por consiguiente, no cabe duda de que el primer modo de imponer tributos es contrario a la equidad y por lo tanto al deber de los gobernantes, mientras que el segundo es conforme a la razón y al deber de éstos.

12. En tercer lugar, hemos dicho que la aflicción del ánimo que se origina en la *ambición* obstruye la paz pública. Algunos creen saber más que los otros y ser más idóneos para gobernar que aquellos que administran el Estado en el presente; y, de hecho, ya que no pueden mostrar de otro modo su virtud de ser útiles al Estado, la muestran perjudicándolo. Ahora bien, puesto que no se puede remover del ánimo de los hombres la ambición y la avidez por los honores, no es deber de los gobernantes prestar atención a eso. Pero pueden hacer una aplicación constante de premios y castigos para que los hombres sepan que el camino hacia los honores no es por la vituperación del régimen presente, ni por facciones y favor popular, sino por el camino contrario. Son hombres buenos los que observan

los decretos del Senado, y los que observan las leyes y los derechos.[181] Si viéramos que éstos son distinguidos con honores, pero que los facciosos son penados y despreciados de manera constante por los que administran el poder soberano, habría más ambición en obedecer que en obstruir. Sin embargo, de vez en cuando sucede que, así como al caballo debido a su fiereza, así también se ha de adular a los ciudadanos contumaces debido a su poder. Y tal como le sucede a aquel jinete que ya casi ha sido echado al suelo, así le sucede a ese gobernante.[182] Pero aquí hablamos de aquellos cuya autoridad y poder están íntegros. Es propio de los deberes de estos últimos, digo, favorecer a los ciudadanos obedientes y apremiar cuanto puedan con su poder a los facciosos; pues no puede ser conservado de otro modo el poder público y, sin él, la tranquilidad de los ciudadanos.

13. Pero si pertenece al deber de los gobernantes coercer a los hombres facciosos, mucho más pertenece disolver y disipar las facciones mismas. Ahora bien, llamo FACCIÓN a la multitud de ciudadanos unida sea por *pactos* entre ellos, sea por el poder de alguna persona, sin autoridad de aquel o de aquellos que tienen poder soberano. Y por eso la *facción* es como un Estado dentro del Estado;[183] pues así como se hace un Estado por la unión de los hombres en el estado natural, del mismo modo se hace la facción por la nueva unión de los ciudadanos. Según esta definición, la multitud de ciudadanos que se ha obligado a obedecer simplemente en el futuro a algún extranjero, sea un príncipe o un ciudadano, o los que hicieran entre ellos pactos o una alianza de defensa mutua contra todos los hombres sin que estén exceptuados los que tienen el poder soberano en el Estado, son una *facción*. También el favor del pueblo, si fuera tanto que él se pudiera preparar un ejército, contiene en sí una *facción*, a menos que se dé a la autoridad pública una garantía de rehenes, u otra pignoración. Y lo mismo se ha de decir de las riquezas privadas, si son inmoderadas; porque todo obedece al dinero. Por ende, dado que es verdadero que la relación de los Estados entre sí es natural y hostil, los príncipes que permiten una facción hacen lo mismo que si recibieran un enemigo dentro de las murallas. Esto está en contra de la salvación de los ciudadanos y en consecuencia también en contra de las leyes naturales.

14. Dos cosas son necesarias para enriquecer a los ciudadanos: *trabajo* y *frugalidad*; también conduce a tal fin una tercera, a saber, *el producto*

[181] Horatius, epistulae I, 16, 41.
[182] Véase X.13.
[183] Véase VI.13.

natural de la tierra y del agua; pero también existe una cuarta, la *actividad militar*, que de vez en cuando aumenta los bienes de los ciudadanos, pero más a menudo los disminuye.[184] Las únicas necesarias son aquellas dos. En efecto, un Estado instituido en una isla marítima que no provee lugar más que para habitar, sin siembra y sin pesca, puede enriquecerse por el solo comercio y la manufactura; pero no hay duda de que si tuviera territorio podría ser más rico con el mismo número de habitantes, o igualmente rico con un número mayor. En cuanto a la cuarta, es decir, la *actividad militar*, otrora correspondía sin duda a las artes lucrativas bajo el nombre de saqueo o piratería. Y era tenida por justa y honorífica por el género humano disperso en familias antes de la institución del Estado. Pues la piratería no es otra cosa que la guerra hecha con pocas tropas.[185] Los grandes Estados, particularmente *Roma* y *Atenas*, a veces aumentaron la república[186] a tal punto por los despojos de la guerra, los impuestos exteriores y el territorio adquirido por las armas, que no sólo no impusieron tributo alguno a los ciudadanos más pobres, sino que también distribuyeron dinero y tierras por cabeza. Pero tal modo de incrementar la riqueza no se ha de tener en cuenta en absoluto. Pues en lo que respecta al lucro, la actividad militar es como el azar, por el cual muchos se arruinan y poquísimos se vuelven más magnificentes. Por lo tanto, como son sólo tres cosas: *el producto de la tierra* y *del agua*, *el trabajo* y *la frugalidad* las que conducen al enriquecimiento de los ciudadanos, sólo acerca de ellas versará el deber de los gobernantes. Para la primera serán útiles las leyes que favorecen las artes por las cuales se mejoran los productos de la tierra y del agua; éstas son la *agricultura* y la *pesca*. Para la segunda serán útiles las leyes por las cuales

---

[184] Véase VI.7.

[185] Esta afirmación nos permite pensar que Hobbes no estaría de acuerdo con Cicerón en que un pirata no se cuenta entre los enemigos de guerra, ya que es un «enemigo común de todo el mundo, y con un hombre tal no puede tenerse en común ni la fidelidad ni el juramento» (Cic. off. 3, 107). En realidad, aquí Hobbes continúa adhiriendo a la tesis de la homonimia (VIII.1). Hugo Grocio retoma la separación ciceroniano-agustiniana entre asociaciones políticas y criminales (*De jure belli ac pacis* III, 3, 2); sin embargo, cree que puede haber oscilaciones, por ejemplo que una compañía de ladrones podría convertirse en una asociación política –y probablemente también viceversa (III, 3, 3)–.

[186] En este pasaje, la voz *respublica* aparece acompañada de un verbo muy caro al pensamiento republicano romano, *augere*; de éste proviene el término autoridad, cuyo campo semántico incluye las ideas de aumento y fundación –véase Glosario s.v. «Autoridad»–. Cabe señalar que Hobbes utiliza la noción republicana de «aumento» asociada a la guerra y al expolio, que el republicanismo decía despreciar y censuraba moralmente. Esta asociación es digna de destacar, teniendo en cuenta que otras apariciones del término se refieren a la prehistórica –y falsa– ciencia civil («Prefacio»), la guerra civil (I.5), la forma de gobierno de los animales (V.5) y la dictadura (X.7). Véase «Prólogo» §21.

se prohíbe la pereza, se estimula la industria propia y se honra el *arte de la navegación* (por el cual los bienes de todo el mundo, comprados casi sólo con el trabajo de adquirirlos, son transportados a un Estado), así como la *mecánica* (bajo la cual comprendo las artes de los artesanos excelentes) y las *ciencias matemáticas* (fuente de las náuticas y las mecánicas). Para la tercera son útiles las leyes por las cuales se prohíben los gastos inmoderados tanto en alimentos cuanto en vestidos, y en general en todas las cosas que se consumen con el uso. Y puesto que tales leyes son útiles para los fines arriba mencionados, también pertenece al deber de los soberanos sancionarlas.

15. La libertad de los ciudadanos no reside en el hecho de que estén exentos de las leyes del Estado o de que quienes tienen el poder soberano del Estado no puedan sancionar todas las leyes que quieran. Dado que todos los movimientos y acciones de los ciudadanos jamás han sido circunscriptos por las leyes, ni tampoco pueden serlo debido a su variedad, es necesario que, como las acciones son casi infinitas, no estén ordenadas ni prohibidas, sino que cada uno pueda realizarlas o no a su arbitrio. En esto se dice que cada uno disfruta de su libertad, y en este sentido se ha de entender aquí la libertad: a saber, como esa parte del derecho natural que ha sido permitida y le ha sido dejada a los ciudadanos por las leyes civiles. Así como el agua encerrada por márgenes por todos lados se estanca y se corrompe, abierta por todos lados se expande, y cuanto más salidas encuentra fluye por ello tanto más libremente, así también los ciudadanos: si nada hicieran sin las órdenes de las leyes, se entorpecerían; si hicieran todo, se disiparían, y cuanto más cosas quedaran indeterminadas por las leyes, tanto mayor sería por ello la libertad de la que disfrutarían. Ambos extremos son viciosos: las leyes han sido inventadas no para suprimir las acciones de los hombres, sino para dirigirlas, así como la naturaleza no ordenó las márgenes para detener el curso del río, sino para dirigirlo. Se ha de tomar la medida de la libertad a partir del bien de los ciudadanos y del Estado. Por lo tanto, es en primer lugar contrario al deber de los que gobiernan y tienen la autoridad de legislar que existan más leyes de las que conducen necesariamente al bien de los ciudadanos y del Estado. Pues como los hombres suelen deliberar acerca de aquello que deben hacer o no hacer por la razón natural más a menudo que por el conocimiento de las leyes, cuando las leyes son más de las que podemos recordar fácilmente y prohíben aquellas cosas que la razón por sí misma no prohíbe, es necesario que por ignorancia, sin ninguna mala intención, los ciudadanos caigan empero en las leyes como en trampas, lo cual va en contra de la libertad

inocua que los gobernantes están obligados por ley natural a conservar para los ciudadanos.

16. Una gran parte de la *libertad* inocua respecto del Estado y necesaria para los ciudadanos en aras de vivir felizmente consiste también en que no se haya de temer pena alguna sino las que se puedan prever y esperar. Ahora bien, esta libertad se da donde las leyes no definen ninguna pena en absoluto o bien donde no exigen penas mayores que las definidas. Donde no se define pena alguna en absoluto, el primero que en este caso ha transgredido la ley espera una pena indefinida o arbitraria, y se supone que su miedo es infinito, porque los males son infinitos. Pero la ley natural preceptúa a los que no están sometidos a las leyes civiles, por lo que hemos dicho en el capítulo tercero, artículo undécimo, y por lo tanto a los gobernantes soberanos, que en la venganza y al infligir castigos no se ha de mirar al mal pasado sino al bien futuro. Y pecan los que para las penas arbitrarias tienen otra medida que la utilidad pública. Por otra parte, en caso de que la pena esté definida o prescripta ya sea por ley –como cuando se pone en claras palabras: *el que haga tal cosa, sufrirá tal cosa*–, ya sea por la práctica –como cuando la pena, no prescripta por ley, sino (arbitraria al inicio) ha sido determinada posteriormente mediante la punición del primer delincuente (la equidad natural ordena que iguales transgresores sean igualmente punidos)–, es contrario a la ley natural exigir una pena mayor a la definida por la ley. Pues el fin de la punición no es compeler la voluntad de los hombres, sino formarla y hacer que sea tal cual lo desea el que estatuyó la pena. Y la deliberación no es otra cosa que la ponderación, como en una balanza, de las ventajas y las desventajas del hecho que consideramos, en donde lo que prepondera procede necesariamente según su propia inclinación. Por consiguiente, si el legislador anexa a un crimen una pena menor de la necesaria para que el miedo prepondere por sobre el deseo, se ha de atribuir al legislador, esto es, al gobernante soberano, el exceso del deseo por sobre el miedo a la pena, exceso por el cual se comete el crimen; y por eso si castiga con una pena mayor que la que él mismo ha prefijado en las leyes, castiga a otro cuando él mismo pecó.

17. También pertenece a la *libertad* inocua y necesaria para los ciudadanos que cada uno pueda disfrutar sin miedo de los derechos que le han sido concedidos por las leyes. Pues es en vano que se distinga lo *suyo* de lo *ajeno* mediante las leyes, si se confunden nuevamente por un juicio falso, un robo o un hurto. Ahora bien, sucede que ocurren juicios falsos, robos y hurtos en donde los jueces pueden ser corrompidos. En efecto, el miedo por el cual se disuade a los hombres de hacer el mal no se origina

en que se estatuyan, sino en que se exijan las penas, porque estimamos el futuro a partir del pasado: lo que rara vez suele suceder, rara vez lo esperamos. Por lo tanto, si los jueces corrompidos por regalos, influencia o incluso misericordia remiten a menudo las penas debidas por ley, y de ese modo dan a los ímprobos una esperanza de impunidad, los buenos ciudadanos, al estar asediados por sicarios, ladrones y estafadores, no serán libres ni de tratarse entre ellos, ni de moverse en absoluto; es más, el Estado mismo se disuelve y regresa a cada uno el derecho de protegerse a sí mismo a su arbitrio. En consecuencia, la ley natural preceptúa que los gobernantes soberanos no sólo ejerzan ellos mismos la justicia, sino también compelan mediante penas a los jueces designados por ellos a hacer lo mismo; esto es, que presten oído a las quejas de los ciudadanos y que designen, cuantas veces sea necesario, jueces extraordinarios para que conozcan en los pleitos contra los jueces ordinarios.

Capítulo XIV

De las leyes y los pecados

1. De qué modo la ley *difiere del* consejo. *2. De qué modo difiere del* pacto. *3. De qué modo del* derecho. *4. División de las leyes en* divinas y humanas; *y de las* divinas *en* naturales *y* positivas; *y de las* naturales *en leyes de los* hombres individuales *y de* gentes. *5. División de las leyes humanas, esto es, las civiles, en sagradas y seculares. 6. En* distributiva *y* vindicativa. *7.* Distributiva y vindicativa *no son especies sino* partes *de las leyes. 8. Se entiende que una pena está anexada a toda ley. 9. Los preceptos del decálogo acerca de honrar a los padres, del homicidio, adulterio, hurto y falso testimonio son leyes civiles. 10. Es imposible para la ley civil ordenar algo en contra de la ley natural. 11. Es esencial para la ley que sean conocidos tanto ella como el legislador. 12. Cómo se conoce el legislador. 13. Para conocer la ley son necesarias la* promulgación *y la* interpretación. *14. División de la ley civil en* escrita y no escrita. *15. Las leyes naturales no son leyes* escritas; *ni las respuestas de jurisprudentes ni la* costumbre *son* ley *por sí mismas, sino por el consentimiento de la autoridad soberana. 16. Qué significa el término* pecado *en su acepción más lata. 17. Definición de* pecado. *18. Diferencia entre pecado de* debilidad y malicia. *19. En qué género de pecado está contenido el* ateísmo. *20. Qué es el* crimen de lesa majestad. *21. Con el crimen de lesa majestad no se violan las leyes* civiles *sino las* naturales. *22. Y por eso no es castigado por el derecho de* gobierno *sino por el derecho de* guerra. *23. Se distingue incorrectamente entre obediencia* activa y pasiva.

1. Los que no examinan escrupulosamente la fuerza de las palabras confunden a veces la *ley* con el *consejo*, a veces con el *pacto*, a veces con el *derecho*. Confunden *ley* con *consejo* los que piensan que es deber de los monarcas no sólo oír a los *consejeros* sino también obedecerles, como si fuera en vano buscar un consejo a menos que se hiciera lo que se ha aconsejado. La distinción entre *consejo* y *ley* se ha de buscar a partir de la diferencia entre *consejo* y *mandato*. CONSEJO es un *precepto* en el cual la razón de la obediencia se deduce *a partir de la cosa misma* que se preceptúa. MANDATO, en cambio, es un precepto[187] en el cual la razón de la obediencia

[187] «Precepto» es el término genérico que emplea Hobbes para referirse a las razones para actuar que provienen de una fuente externa al agente, tales como máximas, reglas, órdenes, leyes, instrucciones, etc.

se deduce a partir de la *voluntad del que preceptúa.* Pues no se dice propiamente *así quiero, así ordeno*, a menos que la *voluntad* esté por la razón.[188] Pero como se obedece las leyes no por la cosa misma que ordenan, sino por la voluntad del que preceptúa, la ley no es *consejo*, sino *mandato*, y se define de este modo: LEY es el *mandato de aquella persona (sea un hombre, sea una asamblea) cuyo precepto contiene la razón de la obediencia.*[189] De modo que los preceptos de Dios destinados a los hombres, los de los Estados destinados a los ciudadanos y, en general, los de todos los poderosos destinados a los que no los pueden resistir han de ser llamados leyes. Por lo tanto, *ley* y *consejo* difieren entre sí en muchos puntos. Pues *ley* es el precepto de aquel que tiene autoridad[190] sobre aquellos a los que preceptúa; consejo, el precepto del que no tiene autoridad. Hacer lo que se preceptúa por *ley* es un *deber*, lo que se preceptúa por *consejo* es *discrecional*. El *consejo* se dirige al fin *del que es preceptuado*, mientras que la *ley* al fin *del que preceptúa*. Además, un *consejo* no se da sino a los que *quieren*; una *ley* también a los que *no quieren*. Finalmente, el derecho de los *consejeros* es revocado al arbitrio de aquel a quien se le da *consejo*; el derecho del *legislador* no es revocado al arbitrio de aquel a quien se le impone la *ley*.

2. Confunden la *ley* con el *pacto* los que piensan que las leyes no son otra cosa que ὁμολογήματα [homologémata] o fórmulas para vivir determinadas por el común acuerdo de los hombres. Entre ellos está *Aristóteles*, quien define la ley de este modo: Νόμός ἐστι λόγος ὡρισμένος καθ' ὁμολογίαν κοινὴν πόλεως, μηνύων πῶς δεῖ πράττειν ἕκαστα [Nómós esti lógos horisménos kath' homologían koinèn póleos, menúon pôs deî práttein hékasta]; esto es: *la ley es una enunciado definido según el acuerdo común del Estado, que indica de qué modo deben actuar los individuos.*[191]

---

[188] Véase «Glosario», s.v. *Pro ratione voluntas.*

[189] En realidad, esta manera de expresar la relación entre la ley y la «razón de la obediencia» es ambigua, ya que un precepto puede contener la razón por la cual se lo sigue de manera más o menos transparente o directa. En efecto, el consejo también contiene en sí la razón de su obediencia. La ley natural, tal como la describe Hobbes en los *Elementos de derecho natural y político*, es precisamente un claro ejemplo de un consejo, ya que su fuerza deriva de sus fundamentos: «es muy cierto que tal como la verdad de una conclusión no es más que la verdad de las premisas que la hacen, así la fuerza de un mandato o ley de la naturaleza no es más que la fuerza de las razones que inducen hacia ella» (Thomas Hobbes, *The Elements of Law* I, 16, 1). Precisamente, en los *Elementos*, Hobbes había sido mucho más claro respecto de lo que entiende por ley en sentido estricto: «cuando la orden es una razón suficiente para movernos a la acción, entonces esa orden es llamada LEY» (I, 13, 6).

[190] Véase «Glosario», s.v. Autoridad.

[191] Aristot. [?] rhetorica ad Alexandrum 1420a25. La tradición atribuye esta obra a Aristóteles, pero hoy en día está puesta en duda su autoría.

Esta definición no es de la *ley* simplemente, sino de la *ley civil*. Pues es manifiesto que las *leyes divinas* no se originan en el acuerdo de los hombres, ni tampoco las *naturales*, ya que si tuvieran origen en el acuerdo de los hombres, también podrían ser abrogadas por el acuerdo de los mismos; mas son inmutables. Pero tampoco es ésta una definición correcta de la *ley civil*; porque en este paisaje el Estado es tomado o bien como una persona civil que tiene una voluntad o bien como una multitud de hombres privados, dotados de una voluntad libre. Si aquel *«por acuerdo común»* es tomado como una persona, no está dicho correctamente, ya que una persona no tiene un *acuerdo común*. Ni debió poner *que indica* sino *que ordena* lo que debe ser hecho. Pues el Estado ordena lo que indica a los ciudadanos. Por lo tanto, ha entendido por Estado una multitud de hombres que indica fórmulas para vivir por acuerdo común (por ejemplo, confirmado por escrito mediante sufragios). Pero estas fórmulas no son más que pactos mutuos que no obligan a nadie y por eso tampoco son leyes antes de que se haya instituido un poder soberano, porque éste puede compeler para que aquel que se haya obligado a obedecer las leyes esté protegido frente a los demás, que de otro modo no habrían de observarlas. Así, las *leyes* no son, según esta definición de *Aristóteles*, otra cosa que meros e inválidos pactos que sólo se convertirán, o no, en *leyes* cuando exista el que ejerce con derecho el poder del Estado, y al arbitrio de éste. Por consiguiente, confunde *pactos* con *leyes*, lo cual no debía hacer. Pues el *pacto* es una *promesa*; la *ley*, un *mandato*. En los pactos se dice *haré*; en las leyes, *haz*. Estamos obligados por un *pacto* (*); por la *ley* se nos mantiene obligados. El *pacto* obliga *por sí mismo*; la *ley* nos mantiene obligados en virtud de *pactos* generales de prestar obediencia. Y por eso en el *pacto* primero se determina qué se ha de hacer, antes de que estemos obligados a hacerlo. Pero en la *ley* primero estamos obligados a hacer algo; lo que de hecho se ha de hacer se determina después. Por lo tanto, *Aristóteles* debió haber definido la *ley civil* de este modo: *la ley civil es el enunciado definido por la voluntad del Estado que ordena cada una de las cosas que se deben hacer*, definición idéntica a la que hemos aducido más arriba en el capítulo sexto, artículo noveno, a saber: las *leyes civiles son los mandatos acerca de las acciones futuras de los ciudadanos provenientes de aquel* (sea un hombre, sea una asamblea) *que ha sido provisto de autoridad soberana en el Estado.*

(*) *A algunos les ha parecido que es lo mismo* obligarse y mantenerse obligado *y, en consecuencia, que si bien existe alguna distinción en las palabras, no existe distinción alguna en la realidad. Por lo tanto, digo esto*

más claramente: el hombre se obliga mediante el pacto, es decir, debe cumplir debido a la promesa.[192] *Pero se mantiene obligado mediante la ley, es decir, está compelido al cumplimiento por miedo a la pena que está establecida en la ley.*[193]

3. Confunden la *ley* con el *derecho* los que perseveran en hacer lo que está permitido por *derecho divino* aunque esté prohibido por la *ley del Estado*.[194] Lo que está prohibido por la *ley divina* no puede estar permitido por la ley civil, ni lo que está ordenado por la *ley divina* puede estar prohibido por la *ley civil*. Sin embargo, nada impide que esté prohibido por la *ley civil* lo mismo que está permitido por derecho divino, es decir, lo que se puede hacer conforme al derecho divino, porque las *leyes inferiores* pueden restringir la libertad dejada por *las superiores*, aunque no pueden ampliarla. Ahora bien, el *derecho* es la *libertad natural* no establecida sino dejada por las leyes. Pues una vez removidas las *leyes*, la *libertad* es íntegra; a ésta en primer lugar la restringen la *ley natural* y la *divina*; a la residual la restringen las *leyes civiles* y la que sobrevive a la ley civil puede ser restringida a su vez por las *disposiciones legales* de las ciudades y sociedades particulares. Por ende, hay mucha diferencia entre la *ley* y el *derecho*: la *ley* es un *vínculo*, el *derecho* una *libertad* y ambos difieren como contrarios.[195]

4. En primer lugar, toda *ley* puede ser dividida según la diversidad de sus autores en *divina* y *humana*. La *divina* es doble, de acuerdo a los dos modos por los cuales Dios hace conocer su voluntad a los hombres:

---

[192] Éste es uno de los pasajes favoritos de la interpretación iusnaturalista de Howard Warrender: «la razón por la cual el individuo debe obedecer la ley civil es, en primer lugar, que él ha contratado hacerlo, y no que lòs castigos del soberano ocasionan que la obediencia sea en su interés» (*The Political Philosophy of Hobbes: His Theory of Obligation*, Oxford, Oxford University Press, 1957, p. 205).

[193] Véase XIV.7, n, «Glosario», s.v. *Obligación* y I.7, n.

[194] Jon Parkin, *Taming the Leviathan*, p. 30, explica que se trata de «un ataque oblicuo contra cualquiera que haga uso de las pretensiones de derecho divino en contra de la autoridad del Estado. La única excepción, por supuesto, es el soberano, quien, no estando limitado por la ley civil, hace todo por derecho divino».

[195] Richard Tuck, *Natural Rights Theories*, p. 27, señala que Jean Gerson «fue [...] capaz de hacer esa distinción entre *ius y lex*, que los teóricos de los derechos naturales del siglo XVII creyeron haber inventado»: «derecho es una facultad o potestad que compete a alguien según el dictamen de la recta razón». Si bien Bodin ya había trazado la diferencia entre derecho y ley, ya que el primero implica sólo la equidad y la segunda, mandamiento, la diferencia para Bodin consiste en la relación que guardan el derecho y la ley con la justicia material: mientras que el primero se describe por su contenido, la segunda depende de su forma. Para Hobbes reside en el distinto valor deontológico de la libertad y la ley antes que en su contenido. Véase «Glosario», *s.v. Derecho*.

natural (o *moral*) y *positiva*. *Natural* es aquella que Dios ha revelado a todos los hombres mediante su *palabra eterna* innata en ellos, a saber, la *razón natural*. Y ésta es la ley que he intentado explicar en el presente opúsculo. *Positiva* es la que Dios nos ha revelado mediante la *palabra profética* por la cual ha hablado a los hombres como un hombre; tales son las leyes que entregó a los judíos acerca de su régimen político y del culto divino. Éstas pueden ser llamadas *leyes divinas civiles*, porque eran peculiares del Estado de *Israel*, su pueblo peculiar. A su vez, la *natural* puede ser dividida en ley natural de los *hombres*, la única que ha recibido el título de *ley natural*, y ley natural de los *Estados*, que puede ser llamada *ley de gentes*, pero es comúnmente llamada *derecho de gentes*.[196] Los preceptos de ambas son iguales; pero debido a que los Estados una vez instituidos revisten las propiedades personales de los hombres, la que llamamos *ley natural* al hablar del deber de los hombres individuales se llama *derecho de gentes* al ser aplicada a todos los Estados, naciones o gentes. Y los elementos de *la ley y el derecho natural* que han sido presentados hasta aquí, por haber sido transferidos a *Estados* y *naciones* enteras, pueden ser considerados como elementos de la *ley* y el *derecho de gentes*.

5. Toda *ley humana* es *civil*.[197] Pues fuera de los Estados la relación que existe entre los hombres es hostil; y en esta condición, debido a que ninguno está sometido al otro, no existe ley alguna más allá de los dictámenes de la razón natural, que es la ley divina. Pero sólo el Estado y únicamente él, esto es, el hombre o la asamblea a los que se ha comisionado el poder soberano del Estado, son legisladores, y las leyes del Estado son leyes civiles. Las *leyes civiles* pueden ser divididas de acuerdo a la diversidad de la materia tratada en *sagradas* y *seculares*. *Sagradas* son las que pertenecen a las religiones, esto es, a las ceremonias y al culto de Dios (a saber, qué personas, cosas y lugares se han de consagrar y según qué rito, qué opiniones acerca de la providencia divina se han de enseñar públicamente, y con cuáles palabras y ritos se han de hacer las súplicas, y asuntos similares) y no están definidas por ninguna ley divina positiva.

---

[196] Véase «Glosario», s.v. *Derecho internacional*.

[197] Paolo Prodi, *Una historia de la justicia*, p. 316, explica que Luis de Molina ya había concebido «todo el derecho humano como positivo», lo cual «implica [...] una nueva definición de la esfera cuyo rasgo distintivo es el mando de la autoridad, eclesiástica y temporal, con respecto a un derecho natural que está situado por encima pero dejado a la reflexión teológica y filosófica, no a la jurídica». John Finnis sostiene que Tomás de Aquino ya había hecho otro tanto mucho antes: véase *Aquinas*, p. 266.

Pues las *leyes civiles sagradas* son leyes *humanas* (que también son llamadas *eclesiásticas*) acerca de asuntos *sagrados*; pero las *seculares* suelen ser llamadas bajo el nombre general de *civiles*.

6. A su vez, de acuerdo con los dos deberes del legislador –uno de los cuales es *juzgar*, el otro *compeler* para que se acepten los juicios–, la *ley civil* tiene dos partes: una *distributiva*, la otra *vindicativa* o *penal*. La *distributiva* es aquella por la cual se distribuye a cada uno su derecho, esto es, la que dispone las reglas por las cuales sabemos qué es propio de nosotros y qué es de otros, de tal modo que otros no nos impidan el uso y disfrute de lo nuestro, ni que nosotros impidamos a aquéllos usar y disfrutar de lo suyo, y por las cuales sabemos qué le es lícito a cada uno hacer y omitir, y qué es ilícito. La parte *vindicativa* es aquella que define cuáles penas se han de infligir a los que violan las leyes.

7. Pero la *distributiva* y la *vindicativa* no son dos *especies* de leyes, sino dos *partes* de la misma ley. En efecto, la ley es en vano si no dice más que, por ejemplo: *es tuyo lo que tú has tomado con tu red en el mar*. Porque si otro te arrebata lo que has tomado, no impide que aún sea tuyo; en efecto, en el estado de naturaleza, donde todo es común a todos, lo mismo es a la vez *tuyo* y *ajeno*, de tal modo que lo que la ley define que es *tuyo* era *tuyo* también antes de la ley y no deja de ser *tuyo* después de la ley, aunque esté en posesión de otro. Por lo tanto, la ley no hace nada a menos que el hecho de que algo es tuyo se entienda de tal forma que a los otros les esté prohibido impedirte en general que puedas usar y disfrutar de eso de manera segura, a tu arbitrio y todo el tiempo. Pues esto es lo que se requiere para la propiedad de los bienes: no que alguien pueda usarlos, sino que pueda usarlos solo, lo cual se hace prohibiendo a los demás que sean un impedimento. Pero incluso prohíben en vano los que no infunden el miedo a las penas. En consecuencia, la ley es en vano[198] a menos que contenga ambas partes, tanto aquella que *prohíbe* que se hagan injurias, como aquella que *castiga* a los que las hagan. La primera de éstas, que es llamada *distributiva*, es *prohibitoria* y se dirige a todos; la segunda, que es llamada *vindicativa* o *penal*, es imperativa, y se dirige sólo a los ministros públicos.

8. De ello se entiende también que a toda *ley civil está anexada una pena*, sea explícita o implícitamente. Ya que donde la pena no está definida

[198] Howard Warrender explica correctamente que «Hobbes considera la ley sin sanción como *vana*, pero no dice que tal ley es necesariamente inválida, ni confunde la ley con su sanción, aunque a menudo es acusado de haberlo hecho» (*The Political Philosophy of Hobbes*, p. 201). Véase XIV.2, ann.

ni por escrito ni por ejemplo de alguno a quien ya se ha castigado con las penas de la ley transgredida se sobrentiende que la pena es arbitraria, es decir, depende del arbitrio del legislador, esto es, del gobernante soberano; pues es en vano la ley que puede ser violada impunemente.

9. Ahora bien, dado que de las leyes civiles se deriva no sólo que cada uno tiene un derecho propio *suyo* y distinto del ajeno, sino también que está prohibido apoderarse de las cosas ajenas, se sigue que estos preceptos son leyes civiles: *no rehusarás a tus padres el honor definido por las leyes; no matarás al hombre que las leyes prohíben matar; evitarás el concúbito prohibido por las leyes; no te llevarás la cosa ajena contra la voluntad del dueño; no frustrarás las leyes y los juicios mediante falso testimonio.* Las leyes naturales preceptúan lo mismo, pero implícitamente, pues la ley natural (como se ha dicho en el capítulo tercero, artículo segundo) ordena que los *pactos* sean observados, y por lo tanto también prestar obediencia cuando se haya pactado obediencia, y abstenerse de lo ajeno cuando haya sido definido por la ley civil qué es ajeno. Pero todos los ciudadanos (por el capítulo sexto, artículo decimotercero) también pactan, por la institución misma del Estado, prestar obediencia a los mandatos del que tiene poder soberano, esto es, a las leyes civiles, antes de que puedan violarlas. Pues la ley natural obligaba en el estado natural, en donde en primer lugar (porque la naturaleza ha dado todo a todos) nada era ajeno, y por consiguiente era imposible apoderarse de algo ajeno; en segundo lugar, en donde todo era en común, por lo cual también eran lícitos todos los concúbitos; en tercer lugar, donde existía el estado de guerra, y de allí que fuera lícito matar; en cuarto lugar, en donde todas las cosas eran definidas por el juicio propio, y por lo tanto también los honores paternales; finalmente, en donde no existían juicios públicos en absoluto, y en consecuencia ninguna costumbre de dar testimonios, ni verdaderos ni falsos.

10. Por lo tanto, dado que la obligación de observar estas leyes es más antigua que su promulgación, en cuanto está contenida en la institución misma del Estado en virtud de la ley natural que prohíbe que los pactos sean violados, la ley natural ordena que todas las leyes civiles sean observadas. Pues cuando estamos obligados a la obediencia antes de saber qué es ordenado estamos obligados a obedecer universalmente y en todo. De ello se sigue que no puede existir ley civil alguna en contra de la ley natural que no sea sancionada en contumelia contra Dios (respecto del cual los Estados mismos no son soberanos, ni se dice que legislan). Pues si la ley de la naturaleza prohíbe el hurto, el adulterio, etc. y sin embargo la ley civil ordena apoderarse de algo, esto no es hurto, adulterio, etc. Así,

cuando los lacedemonios otrora permitieron por ley a los púberes sustraer subrepticiamente los bienes ajenos ordenaron que esos mismos bienes no fueran ajenos sino propios del que los había sustraído subrepticiamente; y por eso tales sustracciones subrepticias no eran hurtos. De manera similar, las copulaciones sexuales de las naciones paganas eran, según sus leyes, uniones conyugales legítimas.

11. Es necesario para la esencia de una ley que se den a conocer dos cosas a los ciudadanos: primero, qué hombre o qué asamblea tiene el poder soberano, esto es, derecho a legislar. Segundo, qué dice la ley misma. Pues el que nunca ha conocido o bien con quién o bien a qué está obligado no puede obedecer, y por lo tanto es como si no estuviera obligado. No digo que es necesario para la esencia de una ley que esto o aquello sea conocido perpetuamente, sino que haya sido conocido sólo una vez, porque si después el ciudadano se olvida o bien del derecho que tiene el que legisla o bien de la ley misma, eso no impide en absoluto que esté obligado a obedecer, dado que pudo haberse acordado si es que tenía la voluntad de obedecer, tal como lo ordena la ley natural.

12. El *conocimiento* del legislador depende del ciudadano mismo, ya que sin su propio consentimiento y pacto, sea expreso o sobrentendido, el derecho de legislar no puede conferirse a nadie. Expreso, cuando los ciudadanos al inicio instituyen entre sí la forma de gobernar el Estado o cuando por su promesa se someten al poder de alguien; o al menos sobrentendido, como cuando se sirven del beneficio del poder y de las leyes de alguien para su protección y conservación frente a otros.[199] Pues confesamos por la postulación misma que es legítimo el poder de aquel a quien, postulamos, nuestros conciudadanos deben obedecer por nuestro bien. Y por eso nunca se puede alegar ignorancia de quién tiene autoridad para legislar, ya que cada uno sabe lo que él mismo ha hecho.

13. El *conocimiento de las leyes* depende del legislador que debe promulgarlas, ya que de otro modo no son leyes. La ley es el mandato del legislador, pero el mandato es una declaración de la voluntad; por lo tanto, no hay ley a menos que esté declarada la voluntad del legislador, lo cual se hace por *promulgación*. Ahora bien, en la *promulgación* deben constar dos cosas: una de ellas es que el o los que promulgan la ley o bien tengan

[199] Hobbes aquí defiende la idea del contrato tácito como fundamento de la obligación política, aunque tal como le sucederá a Locke, cuando ilustra en qué consiste dicho contrato tácito el argumento deja de ser estrictamente voluntarista para convertirse en consecuencialista. Véase Howard Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes*, pp. 236-237.

ellos mismos el derecho de legislación o bien lo hagan con la autoridad del o de los que la tienen; la otra es el sentido mismo de la ley. Lo primero, que las leyes promulgadas procedan del mismo que tiene poder soberano, no puede constar, esto es, hablando exacta y filosóficamente, ser conocido sino para los que las reciben de la boca del gobernante mismo; los demás lo creen. Pero las razones para creer son tantas, que apenas es posible no creer. De hecho, en el Estado *democrático*, donde cada uno puede participar si quiere en la sanción de la legislación, el que haya estado ausente debe creer en los que hayan estado presentes. Pero en las *monarquías* y en las *aristocracias*, debido a que a pocos se les concede estar presentes y oír en persona los mandatos del *monarca* y de los *optimates*, es necesario dar a estos pocos la potestad de promulgarlas a los demás. Y así creemos que los *edictos* y *decretos* que nos son expuestos como tales por escrito o por la voz de aquellos mismos en cuyas manos está hacerlo, son de los príncipes. Sin embargo, tenemos estas otras causas para creer: hemos visto que el príncipe, o la curia soberana, se ha servido constantemente de tales consejeros, secretarios, heraldos, sellos y argumentos similares para declarar su voluntad; que nunca han detraído la autoridad de éstos; que a los que han transgredido la ley, por no creer en tal modo de promulgación, se les ha infligido castigos; que no sólo es absuelto en todas partes de la Tierra el que, creyendo, haya obedecido los *edictos* y *decretos* publicados por aquéllos, sino que también es castigado el que, no creyendo en tal promulgación, no haya obedecido. Pues permitir que estas cosas se hagan constantemente es un signo suficientemente manifiesto y una declaración lo suficientemente perspicua de la voluntad del que gobierna, con tal de que nada esté contenido en la *ley*, *edicto* o *decreto* que derogue la autoridad soberana del mismo gobernante. Porque no se ha de pensar que él quiere que alguno de sus ministros detraiga su autoridad, mientras retenga la voluntad de gobernar. Pero cuando se duda del *sentido de las leyes*, se ha de pedir el *conocimiento de las causas* o *juicios* a quienes la autoridad soberana ha comisionado esa función. Pues *juzgar* no es otra cosa que aplicar *interpretando* las leyes a los casos individuales. Ahora bien, a quiénes se ha comisionado esta función se sabe del mismo modo en que sabemos a quiénes se ha comisionado la autoridad de promulgar leyes.

14. Por su parte, la ley *civil* es de dos clases de acuerdo con su doble modo de promulgación: *escrita y no escrita*. Por *escrita* entiendo la que necesita de la voz o de algún otro signo de la voluntad del legislador para convertirse en ley. Pues todo género de ley es coevo del género humano

tanto en naturaleza como en tiempo, y por lo tanto más antiguo que la invención de las letras y del arte de escribir. Por ende, para la *ley escrita* no es necesaria la *escritura* sino la voz; se recurre a ésta sólo para la *esencia de la ley*, a aquélla para la *recordación*. En efecto, leemos que antes de que fueran inventadas las letras para ayudar a la memoria las leyes redactadas solían cantarse en forma métrica. *No escrita*[200] es la ley que no necesita más promulgación que la voz de la naturaleza, o la razón natural; éstas son las *leyes naturales*. Mas la ley natural, aunque se distingue de la civil en cuanto preceptúa a la voluntad, es civil en lo que atañe a las acciones; por ejemplo, ésta: *no codiciarás*, que pertenece sólo a la intención, es sólo ley natural; pero ésta: *no te apoderarás* es natural y civil. Pues como es imposible prescribir reglas universales por las cuales se puedan juzgar todas las lites futuras, que quizás son infinitas, se entiende que en todo caso preterido por las leyes escritas se ha de seguir la *ley de la equidad natural*,[201] que ordena distribuir cosas iguales a los iguales. Y esto por la fuerza de la *ley civil*, que también exige penas para los que a sabiendas y voluntariamente transgreden con su acción las *leyes naturales*.

15. Una vez entendidas estas cosas, resulta en primer lugar que las *leyes naturales*, aunque hayan sido descriptas en los libros de los filósofos, no por esa razón han de llamarse leyes escritas; ni son leyes los escritos de los jurisprudentes en defecto de autoridad soberana, ni tampoco las *respuestas de los prudentes*,[202] es decir, de los *jueces*, excepto en la medida en que se hayan convertido en costumbre con el acuerdo de la autoridad soberana.[203] Pero entonces han de contarse entre las *leyes escritas* no debido a la costumbre misma (la que por su propia fuerza no constituye una ley) sino

[200] Para el derecho romano el derecho civil a veces podía consistir en «la sola interpretación de los jurisprudentes, sin texto escrito» (Dig. 1, 2, 2, 12).

[201] Hobbes, en lugar de suscribir la posición tradicional sobre la equidad como correctora de los excesos de la ley civil, subordina la aplicación de la equidad (Dig. 1, 1, 1) al silencio de la ley civil. Sin embargo, la cuestión en sí misma puede transformarse en una discusión sobre la interpretación correcta de la ley civil, cuando el encargado de aplicar la ley debe decidir la relación entre la misma y un caso individual para ver si este último cae bajo la descripción de los *casus omissi*. Como explica Ian Maclean, es muy probable que no se pueda trazar «una clara demarcación [...] entre la extensión legítima de la ley a *casus omissi* y la corrección o enmienda ilegítima de la ley por el juez o el intérprete» (*Interpretation and Meaning in the Renaissance*, p. 178).

[202] Inst. Iust. 1, 2, 8.

[203] Mientras que las Institutiones de Justiniano (Inst. Iust. 1, 2, 3) incluían dentro de las fuentes del derecho escrito «la ley, los plebiscitos, los *Senatusconsulta*, los edictos de los magistrados, las respuestas de los jurisprudentes», Hobbes excluye toda otra fuente del derecho que no sea la voluntad del soberano.

a la voluntad del gobernante soberano, que se manifiesta por el hecho de que ha permitido que la *sentencia*, sea equitativa o inicua, se convierta en costumbre.

16. *Pecado*, en el sentido más lato, comprende todo lo *hecho*, *dicho* y *querido* en contra de la recta razón. Ahora bien, cada uno busca razonando los medios para el fin que uno mismo se propone. Por lo tanto, si razona correctamente (esto es, teje un discurso mediante conclusiones continuamente necesarias a partir de principios evidentísimos) progresará por el camino directísimamente; de otro modo se desviará, esto es, *hará*, *dirá* o *intentará* algo en contra del fin propio. Cuando hace esto, se dirá que se *ha equivocado* al razonar, pero que *ha pecado* con la acción y con la voluntad; pues el *pecado* sigue al *error* como la *voluntad* al *intelecto*. He aquí la acepción más general de la palabra en la que está contenida toda *acción imprudente*, sea en contra de la ley, como la eversión de la casa ajena, sea que no es en contra de la ley, como edificar la casa propia sobre arena.

17. Pero cuando la discusión es acerca de las leyes, allí la palabra *pecado* es más estrecha, y no significa todo lo que se hace en contra de la recta razón, sino sólo aquello que es *reprochable* y se llama, por esa causa, *malum culpæ*. Sin embargo, si algo es reprochable no se ha de llamar al instante *pecado* o *culpa*, sino sólo si es culpado con razón. Por lo tanto, se ha de preguntar qué es *culpar con razón* y qué es culpar en contra de la razón. La naturaleza del hombre es tal que cada uno llama *bueno* a lo que desea que se le haga a él mismo y *malo* a lo que evita. Por eso, debido a la diversidad de las pasiones, sucede que a lo que uno llama *bueno* el otro lo llama *malo*, que el mismo hombre a lo que ahora llama *bueno* enseguida lo llama *malo*, y que dice que en él mismo es *buena* la misma cosa que en otro es *mala*. Pues todos estimamos *lo bueno* y *lo malo* según nuestro deleite y molestia (sea la que existe ahora, sea la que se espera). Así, dado que los hechos prósperos de los enemigos (porque aumentan el honor, el patrimonio y el poder de los mismos) y los de los iguales (debido a la lucha por los honores) son *molestos* para todos, y en verdad nos parecen y son *malos*, y dado que los hombres suelen estimar como *malos*, esto es, *culpar* a aquellos de los cuales proviene el *mal* para sí, no puede suceder que los actos que han de ser culpados y los que no han de serlo sean definidos por el acuerdo de cada uno de aquellos a quienes no les agrada y desagrada lo mismo. De hecho pueden convenir en ciertas generalidades, por ejemplo en que el *hurto*, el *adulterio* y cosas similares son *pecados*, como si dijeran que todos tienen por *malas* a aquellas acciones cuyos nombres se suelen tomar a mal. Pero no preguntamos si el hurto es

pecado; preguntamos a qué se ha de llamar hurto, y así respecto de los demás actos similares. Por ende, si lo que se ha de culpar con razón, en medio de tanta diversidad de los que opinan, no se ha de medir, debido a la igualdad de la naturaleza humana, por la razón de uno más que por la de otro y si no existe razón alguna más allá de las razones de los individuos y de la razón del *Estado*, se sigue que lo que se ha de *culpar con razón* ha de ser definido por el Estado. De modo que *culpa*, esto es, PECADO, es lo que alguien haya hecho, omitido, dicho o querido en contra de *la razón del Estado*, es decir, en contra de las leyes.

18. Sin embargo, un hombre puede hacer algo en contra de la ley por debilidad humana, incluso si desea cumplirla; aun así, es correcto que su acto sea culpado por ser contrario a las leyes, y que sea llamado *pecado*. Pero hay quienes desdeñan las leyes, y no son retenidos por la consciencia de los pactos y de la fe dada, sino que de hecho los violan toda vez que aparece la esperanza de lucro y de impunidad. De éstos no sólo las acciones, sino también su actitud son adversas a las leyes. Los que sólo pecan por debilidad son *hombres buenos* incluso cuando pecan; pero los otros son *malos* incluso cuando no pecan. Y aunque ambos, tanto la acción como la intención, repugnan a las leyes, aquellas repugnancias son distinguidas por diferentes nombres. Pues la irregularidad de la acción es llamada ἀδικήμα [adikéma], *acto injusto*; la de la intención, ἀδικία [adikía] y κακία [kakía], *injusticia* y *malicia*. Aquélla es la *debilidad* de una mente perturbada; ésta es la *depravación* de un ánimo sereno.

19. Ahora bien, si en verdad no es pecado lo que no está en contra de ninguna ley y no existe ley alguna que no sea el mandato del que tiene poder soberano, y si nadie tiene poder soberano a menos que se le haya conferido con nuestro consentimiento, ¿en qué sentido se diría que peca aquel que afirma o bien que no existe Dios, o bien que no gobierna al mundo, o bien vomita otra contumelia contra aquél? Dirá que *nunca ha sometido su voluntad a la voluntad de Dios, porque ha pensado que de hecho no existe. Y aunque su opinión fuera errónea, y por eso también pecado, se ha de contar entre los pecados de imprudencia o de ignorancia, que no pueden ser castigados conforme a derecho.* Según parece, este argumento es admisible, porque un pecado de esta clase, aunque sea el máximo y el más dañoso, debería (*) ser incluido entre los pecados de imprudencia, si bien es absurdo que fuera excusable por imprudencia o ignorancia. En efecto, el ateo es castigado sea por Dios inmediatamente sea por los reyes instituidos bajo Dios, mas no como un súbdito es castigado por el rey por no haber observado las leyes, sino como un

enemigo es castigado por otro por no haber querido aceptarlas, esto es, por el derecho de guerra, como los gigantes teómacos. Pues los que no están sometidos ni a un poder común ni el uno al otro son enemigos entre sí.[204]

(*) *Muchos me han criticado que haya incluido al ateísmo no dentro de la injusticia, sino dentro de la imprudencia: es más, algunos han tomado esto como si yo no me hubiese mostrado un adversario lo suficientemente acre de los ateos.*[205] *Objetan además que como yo he dicho en otro lugar que se puede saber mediante la razón natural que Dios existe, debería conceder por lo menos que ellos pecan contra la ley natural, y de ese modo son reos no sólo de imprudencia sino también de injusticia. Pero soy tan enemigo de los ateos que he deseado vehementemente y buscado diligentísimamente alguna ley por la cual podría condenarlos por injusticia; como no encontré ninguna, he buscado luego con qué nombre llamaría Dios mismo a los hombres odiosos. Ahora bien, Dios habla del ateo de este modo:* Dijo el insensato en su corazón: no existe Dios.[206] *Y por eso he colocado este pecado en la clase en la cual Dios mismo lo incluyó. Entonces, muestro que los ateos son enemigos de Dios, pero pienso que el nombre de enemigo es a veces más atroz que el de injusto. Finalmente, confirmo que puede ser justamente castigado por esa misma razón tanto por Dios como por los gobernantes soberanos. Y por ende no excuso este pecado ni lo atenúo en modo alguno. Ahora bien, mi afirmación de que se puede saber mediante la razón natural que Dios existe no se ha de tomar como si hubiese supuesto que todos pueden saberlo, a menos que piensen que del hecho de que Arquímedes descubrió mediante la razón natural qué proporción tiene la esfera en relación con el cilindro se sigue que cualquiera del común podría haberlo descubierto. Por lo tanto, digo: aun cuando algunos puedan saber mediante la luz de la razón que Dios existe, eso no puede sucederle a los hombres continuamente ocupados en perseguir los placeres, las riquezas o los honores; tampoco a los hombres que no suelen o son incapaces de razonar correctamente, o no se preocupan por ello;*[207] *o finalmente a los insensatos, entre quienes se cuenta a los ateos.*

---

[204] Véase IX.3.
[205] Estas objeciones corresponden a las acusaciones hechas por el obispo Bramhall contra Hobbes. Véase Jon Parkin, *Taming the Leviathan*, p. 57.
[206] Sal. 14, 1. Éste parece ser el antecesor del «necio» en el *Leviathan* XV, 4 ss.
[207] Según Quentin Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Thomas Hobbes*, p. 347, ésta es la primera pista del escepticismo respecto de los poderes de la razón, que es luego

20. Puesto que de la fuerza del pacto por el cual los ciudadanos particulares están obligados a prestar absoluta y universal obediencia (que hemos definido más arriba)[208] al Estado, esto es, al gobernante soberano –sea éste un hombre o una asamblea–, se deriva la obligación de obedecer cada una de las leyes particulares (de tal modo que aquel pacto contiene en sí mismo todas las leyes simultáneamente), es manifiesto que el ciudadano que renuncia al pacto general renuncia simultáneamente a todas las leyes. Este mal es tanto más grave que un pecado cualquiera, cuanto más grave es pecar *siempre* que *una sola vez* y se llama CRIMEN DE LESA MAJESTAD. Consiste en un acto o dicho por el cual el ciudadano o súbdito declara que ya no existe en él la voluntad de obedecer al hombre o a la asamblea a la cual se ha comisionado el poder soberano del Estado. Y en verdad el ciudadano declara tal voluntad por un acto, cuando infiere o intenta inferir violencia a las personas de los que tienen el poder soberano o de los que ejecutan sus mandatos; tales son los traidores, los regicidas y los que toman las armas en contra del Estado o se pasan al enemigo durante la guerra. Por sus dichos manifiestan esta voluntad los que niegan directamente que ellos o los otros ciudadanos están obligados a tal obediencia, sea en su totalidad, como el que dijera que no se ha de obedecer a los soberanos (manteniendo a salvo la obediencia que debemos a Dios) simple, absoluta y universalmente; sea en parte, como si alguien dijera que en los soberanos no existe el derecho de hacer a su arbitrio la guerra y la paz, alistar soldados, exigir impuestos, elegir magistrados y ministros públicos, legislar, zanjar las controversias, estatuir las penas, o algún otro derecho sin el cual el Estado no puede subsistir. Estos y otros dichos y actos similares son crímenes de lesa majestad por ley (no civil sino) natural. Pero puede ser que algo hecho antes de la sanción de la ley civil, y que por ende no era un crimen de lesa majestad, se convierta sin embargo en tal cosa si fuera hecho después de la sanción de la ley; por ejemplo, si se declarara por ley que se ha de tener por signo de la obediencia civil revocada (esto es, como crimen de lesa majestad) que alguien acuñe moneda o bien adultere los sellos del Estado. El que hiciera esto después de la sanción de la ley no es menos reo de lesa majestad que aquel otro; sin embargo peca menos, ya que no viola todas las leyes simultáneamente, sino una sola ley, porque, al llamar crimen de lesa

desarrollada en el capítulo V del *Leviathan* y lleva a Hobbes a engalanar cada vez más retóricamente sus argumentos filosóficos, tal como lo muestra ese libro en su conjunto.

[208] Hobbes se refiere a VI.13.

majestad a lo que no es así por naturaleza la ley en verdad ha estatuido con derecho un nombre odioso para el reo y quizás una pena mayor, pero no ha hecho que el pecado mismo sea más grave.

21. El pecado que por la ley natural es crimen de lesa majestad es una transgresión de la ley natural, no de la civil. Pues dado que la obligación de obediencia civil, por cuya fuerza son válidas las leyes civiles, es anterior a toda ley civil y el crimen de lesa majestad naturalmente no es otra cosa que la violación de aquella obligación, se sigue que por el crimen de lesa majestad se viola la ley que ha precedido a la ley civil, a saber, la natural, que nos prohíbe violar los pactos y la fe dada. Porque si algún príncipe soberano concibiera una ley civil en esta fórmula, *no te rebelarás*, no tendría efecto alguno. Pues a menos que los ciudadanos estén obligados con anterioridad a la obediencia, esto es, a no rebelarse, toda ley es inválida; pero la obligación que obliga a lo que se habían obligado con anterioridad es superflua.[209]

22. Se sigue de esto que los *rebeldes*, *traidores* y otros convictos de *lesa majestad* son castigados no por el *derecho civil* sino por el *natural*, esto es, no como *malos ciudadanos*, sino como *enemigos del Estado*, y no por *derecho de gobierno* o dominio, sino por el *derecho de guerra*.[210]

23. Hay quienes piensan que las acciones en contra de la ley civil, cuando la pena está definida por la ley misma, se expían si sus autores se someten a la pena voluntariamente y que no son reos ante Dios por haber violado la ley natural (aunque al violar las leyes civiles violamos también las naturales, que ordenan que las civiles sean observadas) los que han pagado la pena que la ley exigía, como si por ley no se prohibiera la acción, sino que se propusiera la pena como el precio de venta de una licencia para hacer las acciones prohibidas por ley.[211] Por la misma razón se podrá inferir también que el pecado no es en absoluto una transgresión de la ley, sino que cada uno tiene conforme a derecho la libertad que ha comprado a su propio riesgo. Pero las palabras de la ley pueden ser entendidas en dos sentidos: en uno, como si contuviera dos partes (como se ha dicho más arriba en el

---

[209] Véase «Prólogo» §18.

[210] Véase VI.16, X.7; «Prólogo» §26.

[211] Aquí Hobbes se opone a la doctrina de la ley puramente penal, a pesar de lo que la lectura estándar suele suponer al respecto. Uno de los típicos exponentes de dicha doctrina es Fernando Vázquez de Menchaca, quien sostenía libertariamente que los ciudadanos o bien obedecen la ley o bien sufren la pena estatuida: no están obligados a ambas cosas. Hobbes, por su parte, sigue aquí a la tradición del derecho natural según la cual la ley positiva «tiene fuerza obligatoria en el foro de la conciencia» (Thomae Aqu. Summ. theol. I-II q. 96 a. 4), a menos que el soberano disponga otra cosa.

artículo séptimo), a saber, la que prohíbe absolutamente que *lo hagas* y la que vindica *el que haga será penado*; en otro, como si contuviera una condición: *no lo harás si no quieres pagar las penas*, y en este caso la ley no prohíbe simplemente sino condicionalmente. Si se entiende del primer modo, el que actúa peca, porque hace lo que ha sido prohibido por la ley. Si se entiende del segundo, el que cumple la condición no peca, porque no le ha sido prohibida acción alguna. En efecto, en el primer sentido todos tienen prohibido actuar; en el segundo, sólo los que se sustraen a la pena. En el primer sentido, la parte vindicativa de la ley no obliga al reo sino al magistrado a exigir las penas; en el segundo, está obligado a exigir las penas el mismo que las debe; si tales penas son capitales o son graves en otro sentido, no puede estar obligado a pagarlas. Pero en qué sentido ha de ser entendida la ley depende del arbitrio del que tiene el poder soberano. En consecuencia, cuando se duda del sentido de la ley, puesto que estamos ciertos de que no pecan los que no actúan, será pecado que realicemos la acción en cuestión, sin que importe cómo se pueda interpretar la ley después. Porque si, cuando eres libre de abstenerte, dudas de si esa acción es o no pecado, desprecias la ley si la realizas; por lo tanto, por el capítulo tercero, artículo veintiocho, incurres en un pecado contra la ley natural. Por consiguiente, es inane aquella distinción entre *obediencia activa* y *pasiva*: como si se pudiera expiar mediante penas dispuestas por el arbitrio humano lo que es pecado en contra de la ley natural, que es la ley de Dios; o como si no pecaran los que pecan a su propio riesgo.

Religión

Capítulo XV

Del reino de Dios por naturaleza

1. Exposición de lo que sigue. 2. Sobre quiénes se dice que Dios reina. 3. La palabra de Dios es triple: razón, revelación, profecía. *4. El reino de Dios es doble:* natural y profético. *5. El derecho por el cual Dios reina reside en su* omnipotencia. *6. Lo mismo a partir de las Sagradas Escrituras. 7. La obligación de prestar obediencia a Dios procede de la debilidad humana. 8. Las leyes de Dios en el reino natural son las que han sido referidas más arriba en los capítulos segundo y tercero. 9. Qué son el* honor *y el* culto. *10. El culto consiste en* atributos *o en* acciones. *11. Y uno es* natural, *el otro* arbitrario. *12. Uno es* ordenado, *el otro* espontáneo. *13. Cuál es el* fin *del culto, o su propósito. 14. Cuáles son las leyes naturales acerca de los* atributos *de Dios. 15. Cuáles son las* acciones *por las cuales el culto es ofrendado naturalmente. 16. En el reino natural de Dios, el Estado puede* instituir *el* culto *de Dios a su arbitrio. 17. Reinando Dios por la sola naturaleza, el Estado, es decir, aquel hombre o asamblea que tiene bajo Dios el poder soberano del Estado, es el* intérprete *de todas las* leyes. *18. Eliminación de algunas dudas. 19. Qué es* pecado *y qué es* crimen de lesa majestad divina *en el reino natural de Dios.*

1. En los capítulos antecedentes se ha comprobado, tanto por la razón cuanto por los testimonios de las Sagradas Escrituras, que el estado de naturaleza, esto es, de libertad absoluta de quienes ni gobiernan ni son gobernados es un estado anárquico y hostil; que los preceptos por los cuales se evita tal estado son las *leyes naturales*; que el Estado no puede existir sin el poder soberano; y que los que tienen el poder soberano han de ser obedecidos simplemente, es decir, en todas las cosas que no repugnan a los mandatos de Dios.[212] Para el conocimiento íntegro de los deberes civiles únicamente falta esto: que sepamos cuáles son las leyes o mandatos de Dios. Pues de otro modo no se puede saber si las acciones que se nos

[212] Se trata de una cuestión por la cual también se había preocupado el primer gran pensador de la soberanía: «la obediencia de los edictos y ordenanzas de aquel a quien Dios ha dado poder sobre nosotros constituye una ley divina y natural, salvo si dichos edictos fuesen directamente contrarios a la ley de Dios, que está por encima de todos los príncipes» (Jean Bodin, *Les six livres de la république* I, 8), y tratada entre otros por Francisco Suárez (*Tractatus de legibus ac deo legislatore* I, 9, 10) y Hugo Grocio (*De jure belli ac pacis* I, 4, 1).

ordena hacer por la autoridad del gobierno civil están en contra de las leyes de Dios, o no. En ese caso, es forzoso que o bien seamos contumaces con respecto a la majestad divina por excesiva obediencia al Estado o bien que incurramos en contumacia con respecto al Estado por miedo a pecar contra Dios. Para evitar estos dos escollos es imperioso el conocimiento de las leyes divinas; pero puesto que el conocimiento de las leyes depende del conocimiento del reino, se ha de hablar en los capítulos siguientes del *reino de Dios*.

2. En Sal. 97, 1, el salmista dice *¡Dios reina! Gócese la tierra*. Y otra vez el mismo salmista, en el Sal. 99, 1: *¡Dios reina! ¡Temen los pueblos! Se asienta entre los querubines, tiembla la tierra*. Es decir, lo quieran o no lo quieran los hombres, Dios es el rey de toda la tierra; y si bien existen los que niegan su *existencia* o su *providencia*, no se lo echa por eso de su trono. Aunque Dios gobierna a todos los hombres mediante la potencia, de tal forma que nadie puede hacer algo que él no quisiera que se haga, esto no es, hablando propia y exactamente, gobernar. Cuando hablamos de quien gobierna, no nos referimos al que *actúa*, sino al que *habla*, esto es, al que gobierna mediante *preceptos* y *amenazas*. Por lo tanto, en el reino de Dios no consideramos como súbditos a los cuerpos inanimados, ni a las cosas irracionales, aunque estén sometidas a la potencia divina, porque *no entienden* los *preceptos* y *amenazas* de Dios; y tampoco a los *ateos*, porque no creen que Dios existe, ni a los que creen que existe pero no que gobierna las cosas inferiores; pues aunque también éstos están gobernados por la potencia de Dios, no reconocen ninguno de sus *preceptos* ni temen sus amenazas. Por ende, sólo se ha de considerar que pertenecen al reino de Dios quienes reconocen que él es el rector de todas las cosas y que *ha dado preceptos* a los hombres y *ha estatuido penas* contra los transgresores. A los demás no debemos llamarlos súbditos, sino enemigos de Dios.

3. No se dice que alguien gobierna por *preceptos* a menos que declare sus preceptos abiertamente, ya que los *preceptos* del que gobierna son leyes para los que son gobernados. Pero no son *leyes* a menos que estén promulgadas perspicuamente, para que se quite toda excusa de ignorancia. Ciertamente, los hombres promulgan sus leyes por la *palabra* o por la *voz*; no pueden significar su voluntad universalmente de otro modo. Pero las *leyes* de Dios han sido declaradas de tres modos. Primero, *por los dictámenes tácitos de la recta razón*. Segundo, *por revelación inmediata* que, se entiende, se da a través de una *voz sobrenatural*, una *visión*, un *sueño*, una *inspiración* o un soplo divino. Tercero, *por la voz de algún hombre*

que, por haber realizado verdaderos milagros, Dios ha recomendado a los demás como digno de fe. Y éste de cuya voz se sirve Dios para significar su voluntad a los otros es llamado PROFETA. Estos tres modos pueden ser llamados la triple *palabra de Dios*, a saber, la *palabra racional*, la *palabra sensible* y la *palabra profética*, a los que corresponden tres modos por los cuales se dice que escuchamos a Dios: *el razonamiento correcto*, *los sentidos* y *la fe*. La *palabra* de Dios se hizo *sensible* para unos pocos. Por un lado, Dios no ha hablado a los hombres por revelación más que individualmente y ha dicho diferentes cosas a diversos hombres; por el otro, ninguna de las leyes del reino ha sido promulgada de este modo para pueblo alguno.

4. En virtud de la diferencia que existe entre la *palabra racional* de Dios y la *profética*, a Dios se le atribuye un doble reino: uno *natural*, en el cual reina mediante los dictámenes de la recta razón y que es universal para todos los que reconocen la potencia divina debido a la razón natural, la cual es común a todos; y uno *profético*, en el cual también reina por la *palabra profética*, que es particular debido a que no ha dado leyes positivas a todos, sino a un pueblo particular y a ciertos hombres elegidos por Él.

5. En el *reino natural*, al gobernar y castigar a los que violan sus leyes, el derecho de Dios es *irresistible* por su sola *potencia*. En efecto, todo derecho sobre otros existe a partir de la *naturaleza* o de un *pacto*. De qué modo se origina por *pacto* el derecho de gobernar se ha mostrado en el capítulo sexto. Pero se deriva el mismo derecho de *naturaleza* por el solo hecho de que no ha sido anulado por ésta. Pues dado que por naturaleza existe para todos un derecho a todo, existía para cada uno el derecho de gobernar sobre todos, que era coevo con la naturaleza. La causa por la cual éste ha sido abolido entre los hombres no fue otra que el miedo mutuo, como se ha mostrado más arriba en el capítulo segundo, artículo tercero, es decir, al dictar la razón que se había de renunciar a aquel derecho en aras de la conservación del género humano, porque a la igualdad de los hombres en cuanto a las fuerzas y capacidades naturales seguía necesariamente la guerra; y la guerra está ligada a la pernicie del género humano. Pero si alguien fuera tan superior en fuerza a los demás que en verdad éstos no pudieran resistírsele con sus fuerzas unidas, no habría existido razón alguna para renunciar al derecho que le había sido concedido por la naturaleza. En consecuencia, habría retenido el derecho de dominio sobre todos los demás debido al exceso de potencia, por la cual habría podido conservarse a sí mismo y a los demás. De modo que, para aquellos cuya potencia no puede ser resistida (en consecuencia para Dios *omnipotente*) el derecho

a dominar se deriva de la *potencia* misma.[213] Y siempre que Dios castiga al pecador, o incluso lo mata, si lo castiga porque había pecado, no se ha de decir que no podría con justicia haberlo afligido, o incluso matarlo, si no hubiese pecado. Si la voluntad de Dios al castigar puede tener en vista un pecado antecedente, de ahí no se sigue que el derecho de afligir o matar no dependa *de la potencia divina* sino del *pecado del hombre*.

6. Esa cuestión que las disputas de los antiguos han hecho famosa: *por qué le suceden cosas malas a los buenos y buenas a los malos* es la misma que la nuestra: *por cuál derecho dispensa Dios a los hombres lo malo y lo bueno*. Debido a su dificultad no sólo hizo vacilar la fe del vulgo acerca de la divina providencia, sino también la de los filósofos y lo que es más, la de los hombres santos. En Sal. 73, 1-3: *¡Oh, cuán bueno* (dice David) *es Dios para los buenos, para los limpios de corazón! Estaban ya deslizándose mis pies, casi me había extraviado. Porque miré con envidia a los impíos, viendo la prosperidad de los malos*. También hizo vacilar a *Job*, quien acremente se quejaba ante Dios de que, aun siendo *justo*, estaba afligido por tantas calamidades. En el caso de *Job*, Dios mismo resolvió a viva voz esta dificultad y confirmó su derecho no con argumentos tomados a partir del pecado de Job, sino de su propia potencia. Pues *Job* y sus amigos disputaban entre sí, y éstos lo acusaban por haber sido castigado; aquél replicaba la acusación con argumentos basados en su inocencia. Sin embargo, cuando Dios hubo oído a aquél y a éstos, refutó las quejas de Job, no al condenarlo por alguna injusticia o pecado, sino al declarar su propia potencia en Jb. 38, 4 y siguientes: *¿Dónde* (dice) *estabas al fundar yo la tierra? Dímelo si tanto sabes*. Respecto de los amigos, Jb. 42, 7 dice que Dios *se había airado contra ellos porque, al igual que su siervo Job, no hablaron correctamente en su presencia*. Es conforme a esta opinión la que pronunció nuestro Salvador en el caso del que había nacido ciego: cuando le preguntaron los discípulos si éste o sus padres habían pecado, respondió en Jn. 9, 3: *No es que éste y sus padres hayan pecado, sino* [que el ciego nació así] *para que se manifiesten en él las obras de Dios*. Y aunque se diga en Rm. 5, 12, *la muerte entró en el mundo por el pecado*, no se sigue que Dios no hubiera podido por derecho propio hacer a los hombres sujetos

[213] Según Howard Warrender, «en el contexto del poder de Dios, Hobbes evita una identificación de poder y derecho sólo en virtud de la distinción que puede ser inferida entre [...] ser gobernado por el poder político de Dios y ser gobernado por su poder físico. El poder político es al menos una forma de poder que se ejerce a través de la voluntad del paciente y de ese modo es un tipo de consentimiento por parte de éste» (*The Political Philosophy of Hobbes*, pp. 315-16).

a las enfermedades y a la muerte, incluso si nunca hubiesen pecado, de la misma manera que hizo mortales a los demás animales y expuestos a las enfermedades, a pesar de que no pueden pecar.

7. Pero si Dios tiene el derecho de reinar debido a su omnipotencia, es manifiesto que la *obligación* de prestarle obediencia le incumbe a los hombres debido (*) a su debilidad. Pues la *obligación* que se origina a partir de un pacto, de la cual se ha hablado en el capítulo segundo, no puede tener lugar aquí, donde el derecho de gobernar se origina a partir de la naturaleza sin que medie pacto alguno. Por cierto, hay dos especies de *obligaciones naturales*: una, cuando la libertad se suprime por impedimentos corporales, y en este caso decimos que el cielo, la tierra y todas las criaturas obedecen a las leyes comunes de su creación; la otra, cuando la libertad se suprime por la esperanza y el miedo, y en este caso el más débil desespera de resistirse al más potente, a quien no puede no obedecer. De esta segunda clase de obligación, esto es, del miedo o de la consciencia de la debilidad propia (con respecto a la potencia divina) nace la obligación de obedecer a Dios en el reino natural de Dios; es decir, la razón dicta a todos los que reconocen la potencia y la providencia de Dios que *no se ha de cocear contra el aguijón*.[214]

(*) *Si esto le parece duro a alguien, le ruego que se avenga a considerar lo siguiente mediante calma reflexión: si existieran dos omnipotentes, ¿cuál de los dos estaría obligado a obedecer al otro? Creo que se me concederá que ninguno de los dos estaría obligado al otro. Si esto es verdadero, también es verdadero lo que he expuesto: que por lo tanto los hombres están sujetos a Dios porque no son omnipotentes. Pues nuestro Salvador, al amonestar a Pablo (quien en ese tiempo era enemigo de la Iglesia) por cocear contra el aguijón, parece haberle exigido obediencia por la sola razón de que éste no tenía fuerzas suficientes para resistir.*

8. Puesto que se supone que la *palabra de Dios*, que reina por la sola naturaleza, no es otra cosa que la recta razón y que las leyes de los reyes pueden ser conocidas únicamente por la palabra de éstos, es manifiesto que las leyes de Dios, que reina por la sola naturaleza, son las *leyes naturales*, a saber, aquellas que hemos enumerado en los capítulos segundo y tercero, y hemos deducido a partir de los dictados de la razón: la *humildad*, la *equidad*, la *justicia*, la *misericordia* y las demás *virtudes morales*

[214] Richard Tuck, en Thomas Hobbes, *On the Citizen*, p. 175, n. 1, refiere a Hch. 9, 5 (conversión de san Pablo) y 26, 14, donde Jesús le dice: «te lastimas al dar coces contra el aguijón» [*durum est tibi contra stimulum calcitrare*].

conciliadoras de la *paz*, que pertenecen a los deberes de los hombres para con ellos mismos; y además aquellas que la recta razón haya dictado acerca del honor y del culto de la majestad divina. No hace falta repetir cuáles son aquellas *leyes naturales* o *virtudes morales*. Ahora se trata de determinar cuáles honores y cuál culto divino, es decir, cuáles *leyes sagradas* dicta la misma *razón natural*.

9. HONOR, hablando propiamente, no es otra cosa que la opinión sobre la *potencia* ligada a la *bondad*. Honrar a alguien es lo mismo que estimarlo mucho. Y de este modo el honor no está en el que *se honra*, sino en el que *honra*. Ahora bien, tres pasiones siguen necesariamente al *honor* ubicado en la opinión: el *amor*, que se refiere a la *bondad*; y la *esperanza* y el *temor*, que se refieren a la *potencia*. De estas pasiones se originan acciones exteriores por las cuales suelen ser aplacados y propiciados los potentes, y que son el efecto del honor mismo y por lo tanto sus signos naturales.[215] El término *honor* también ha sido usado figuradamente como aquellos efectos exteriores del honor, en cuyo sentido se dice que *honramos* a la persona de cuya potencia testimoniamos por palabras o acciones que tenemos por egregia; de modo que el *honor* es lo mismo que el *culto*. Pero el CULTO es un acto exterior, signo del honor interno. Y se dice que *veneramos* a los que nos esforzamos en aplacar –cumpliendo con nuestros deberes si están airados– o en volver propicios para nosotros de alguna manera.

10. Todos los signos de la mente son o bien *palabras* o bien *acciones* y por eso todo *culto* consta o bien de palabras o bien de acciones. Ahora bien, ambas se dividen en tres clases, la primera de las cuales es la *loa* o *predicación de la bondad*; la segunda, la *predicación de la potencia presente*, que es *magnificar*, μεγάλυνσις [megálunsis]; la tercera, la *predicación de la felicidad*, o sea, de la *potencia* asegurada también *en el futuro*, que se llama μακαρισμός [makarismós].[216] De cada clase de honor afirmo que se puede mostrar no sólo en las *palabras* sino también en las *acciones*. Y entonces *loamos* y celebramos mediante *palabras* cuando lo hacemos mediante una proposición, o sea, *dogmáticamente*: mediante *atributos* o *títulos*, lo que se llama loar o celebrar *enunciativa* y *categóricamente*,

---

[215] Como explica James Bernard Murphy, *The Philosophy of Positive Law. Foundations of Jurisprudence*, p. 119, su convencionalismo lingüístico no le impide a Hobbes creer que existen signos naturales que se refieren a la manera en que los conceptos que hoy llamaríamos culturales (morales, religiosos, estéticos, legales) afectan nuestras pasiones naturales.

[216] El pronunciamiento o estimación de que alguien es feliz, afortunado o dichoso, y proviene del verbo μακαρίζω [makarizo]: decir de alguien que es feliz o estimar que lo es. Véase Aristot. eth. Nic. 1100a4, 16, 33; 1101b24, 27; 1100a22; 1098a19.

como cuando decimos de aquel al que honramos que es *generoso*, *fuerte*, *sabio*. Pero loamos y celebramos mediante *acciones* cuando hacemos honores *por consecuencia*, o sea, *por hipótesis*, como mediante *la acción de gracias*, que supone *bondad* en el que se honra; mediante la *obediencia*, que supone *potencia* en el que se honra; y mediante la *congratulación*, que supone *felicidad* en el que se honra.

11. Si queremos celebrar a alguien mediante *palabras* o *acciones*, encontraremos otras cosas que significan honor para todos los hombres, entre las cuales están los *atributos*, nombres generales de las *virtudes* y *capacidades* que no pueden ser tomados a mal, como *bueno*, *bello*, *fuerte*, *justo* y otros similares. Y entre las acciones, la *obediencia*, la *acción de gracias*, las *plegarias* y otras de su clase, por las cuales siempre se sobrentiende el reconocimiento de la capacidad y de la virtud. Existen otras cosas que significan honor para algunos pero contumelia para otros, o ninguna de las dos. Entre los atributos, existen nombres que se refieren en distinto sentido a las virtudes o a los vicios, a las cosas honestas o deshonestas, debido a la diversidad de las opiniones; por ejemplo: haber matado a un enemigo, haber huido, ser filósofo u orador, etc., son cosas honradas por algunos y despreciadas por otros. Entre las *acciones*, se encuentran aquellas que dependen de la costumbre del lugar o de las prescripciones de las leyes civiles: al saludar dejar la cabeza al descubierto, quitarse los zapatos, inclinar el cuerpo, pedir algo de pie, prosternado o apoyado sobre las rodillas, las fórmulas ceremoniales, etc. Aquel *culto* que es honorífico siempre y en todos lados puede ser llamado *natural*; pero el otro que sigue a los lugares y costumbres puede ser llamado *arbitrario*.

12. Ahora bien, el *culto* puede practicarse por *mandato*, es decir, por orden de quien es venerado o de modo *espontáneo*, es decir, tal cual le parece a quien venera. Si es *mandado*, las acciones que se ofrendan no significan honor como *tales*, sino por haber sido *mandadas*, pues son un signo inmediato de *obediencia* y la obediencia lo es de la *potencia*; de modo que el *culto mandado* consiste en la obediencia. Si es *espontáneo*, es honorífico por la sola naturaleza de las acciones, las cuales, si son un signo de honor para quienes las observan, constituyen *culto*; si no lo son, *contumelia*. A su vez, el *culto* puede ser *público* o *privado*. El *público* no puede ser, respecto de cada uno de los que veneran, *espontáneo*, aunque sí puede serlo respecto del Estado. En efecto, si se hace espontáneamente, se hace al arbitrio del que lo hace, y en ese caso no se ofrendaría un culto único, sino que habría tantos cultos como veneradores, porque las voluntades de todos no estarían unidas bajo el poder de una persona. Por su parte, el

privado puede ser *espontáneo*, si se ofrenda en secreto; pues lo que se hace públicamente está restringido por las leyes o por la verecundia, lo cual es adverso a la naturaleza de lo espontáneo.

13. Para que se sepa cuál es el *propósito* y el *fin* de *venerar* a otros, se ha de considerar cuál es la causa por la cual los hombres gozan del culto. Supondremos aquí lo que hemos mostrado en otro lugar:[217] que el gozo reside en el hecho de que alguien contempla su virtud, su fuerza, su conocimiento, su belleza, sus amigos, su riqueza o cualquier otra capacidad suya, o como si fuera suya; este gozo no es otra cosa que la *gloria*, el triunfo del ánimo que se cree honrado por otros, o sea, amado y temido; esto es: tiene prestos los servicios y auxilios de los hombres. Pero puesto que los hombres creen que el que es honrado, es decir, el que es considerado poderoso por los demás, es poderoso, sucede que el honor se propaga mediante el culto y que el poder verdadero se adquiere mediante la reputación del poder. Por lo tanto, el *fin* de aquel que ordena o permite ser venerado es que de este modo el mayor número de personas le obedezca, por amor o por miedo.

14. Para saber qué *culto* le asigna a Dios la *razón natural*, empecemos por los *atributos*. En primer lugar, es manifiesto que se le ha de atribuir *existencia*. Pues no puede haber voluntad alguna de honrar al que no creemos que exista. Así también, los filósofos que dijeron que el mundo mismo o el alma del mundo (es decir, una parte de éste) es Dios han hablado indignamente acerca de Dios: no le reconocen atributo alguno, sino que niegan que exista en absoluto. En efecto, por aquel nombre, *Dios*, se entiende la *causa del mundo*; pero al decir que *el mundo es Dios*, dicen que *el mundo no tiene causa alguna*, esto es, que *Dios no existe*. De manera similar, aquellos que aseveran que el mundo no ha sido creado sino que es eterno, puesto que no puede existir una causa de lo eterno, niegan que *sea la causa del mundo*, esto es, que *Dios exista*. También opinan indignamente acerca de Dios los que, atribuyéndole ocio, le quitan el gobierno del mundo y del género humano. Pues si bien reconocen que es todopoderoso, en la medida en que no se preocupa por estos asuntos inferiores, se verifica entre aquéllos el dicho trillado: *lo que está por encima de nosotros, no es nada para nosotros*; y como no existe razón por la cual amarlo o temerle, para ellos es ciertamente como si no existiera. Además, entre los *atributos* que significan *magnitud* y *potencia*, los que representan algo fi-

[217] Parece ser una referencia a una sección anterior de los *Elementos filosóficos*. Véase «Prólogo» §20.

nito o determinado no son en grado alguno signos del ánimo del que honra; porque no honramos a Dios dignamente si le atribuimos menos *potencia* o *magnitud* de la que podemos atribuirle. Y todo lo finito es menos de lo que podemos, ya que siempre se puede fácilmente asignar y atribuir más a lo finito. Por lo tanto, a Dios no se le atribuirá una *figura* (pues toda *figura* es *finita*); y no se dirá que es concebido o comprendido por la imaginación, o por alguna facultad de nuestra mente (pues cualquier cosa que concebimos es *finita*). Y aunque el término *infinito* no puede significar sino un concepto de la mente, no se sigue que en nosotros exista concepto alguno de una *cosa infinita*; porque cuando decimos que algo es *infinito* no significamos algo en la realidad, sino la impotencia en nuestra mente: como si dijéramos que no sabemos si termina ni dónde. Y no se dice honoríficamente de Dios que la *idea de Él* es ínsita a nuestra mente, porque la *idea* es un concepto nuestro, pero el concepto no es si no es *finito*. Ni tampoco que tiene *partes* o que es algún *todo*, porque tales atributos también son de entes *finitos*. Ni que está *en* algún *lugar*, porque no está *en* un *lugar* (nada hay que pueda estar en un lugar a menos que tenga *fines* y límites de magnitud en todos sus lados). Ni que se *mueve* o *reposa*, porque ambos suponen que *está en* un *lugar*. Ni tampoco que existen varios Dioses, porque las cosas plurales no son infinitas. Continuemos: acerca de los *atributos de felicidad*, son indignos de Dios los que significan dolor (a menos que se entiendan por metonimia no como sentimiento, sino como efecto). Éstos son: la *penitencia*, la *ira*, la *misericordia*; o alguna *egestad*, como el *apetito*, la *esperanza*, la *concupiscencia* y aquel *amor* que también es llamado *deseo*. En efecto, estos atributos son *o bien* signos *de indigencia* (dado que no se puede entender que alguien *apetezca*, *espere* o *desee* a menos que *carezca de ello y le haga falta*) *o bien una facultad pasiva* (pues *padecer* es propio de una potencia limitada y que depende de otro). Por consiguiente, cuando le atribuimos *voluntad* a Dios, no se la ha de entender a semejanza de la nuestra, que se llama *deseo racional* (pues si Dios desea, algo le *falta*, y decir esto es contumelia), sino que se ha de suponer que es algo análogo, inconcebible para nosotros. De manera similar, cuando le atribuimos *visión* y los demás *actos de los sentidos*, o *conocimiento* e *intelecto*, que no son en nosotros otra cosa que tumultos de la mente suscitados por cosas exteriores que presionan sobre los órganos, no se ha de pensar que algo así le sucede a Dios (pues aquello es signo de una potencia dependiente de otra, lo cual no constituye el estado más dichoso). Por lo tanto, aquel que no quiere atribuirle a Dios otros nombres que los que ordena la razón debe servirse de nombres que o bien son ne-

gativos, como *infinito*, *eterno*, *incomprensible*, o bien superlativos como *óptimo*, *máximo*, *fortísimo*, *altísimo*, etc., o bien indefinidos como *bueno*, *justo*, *fuerte*, *creador*, *rey* y otros similares; de este modo no pretendemos decir qué es (porque sería circunscribirlo dentro de los límites de nuestra fantasía), sino confesar nuestra admiración y obediencia, lo cual es propio de la humildad y del ánimo del que honra cuanto puede. Pues la razón de la *naturaleza* dicta un único nombre significativo de Dios: *existente* o simplemente *que es*; y un nombre de la *relación* para con nosotros, a saber, *Dios*, en el cual están contenidos tanto *rey*, como *señor y padre*.[218]

15. Acerca de las *acciones externas* por las cuales se ha de venerar a Dios (así como también acerca de los *atributos*), es un precepto generalísimo de la razón que sean signos de la intención de honrarlo, bajo lo cual están contenidas, en primer lugar, las *plegarias. El que forma caras sagradas en oro o en mármol no hace Dioses; el que ruega sí los hace.*[219] Pues las *plegarias* son signos de esperanza; la esperanza es el reconocimiento de la *potencia* y de la *bondad* divinas.

En segundo lugar, la *acción de gracias*, que es signo del mismo sentimiento, salvo que las *plegarias anteceden* al beneficio, mientras que *las gracias lo siguen.*

En tercer lugar, los *dones*, es decir *oblaciones* y *sacrificios*, pues son *acciones de gracias.*

En cuarto lugar, *no jurar por algún otro*. Pues cuando un hombre jura, impreca contra sí mismo (en caso de incumplimiento) la ira de aquel que puede no sólo saber si cometió o no una falta, sino también castigarlo, por más poderoso que ese hombre sea. Pero esto es propio sólo de Dios. En efecto, si existiera algún hombre a quien no se le pudiera ocultar la *malicia* de sus súbditos ni se le pudiera resistir poder humano, la fe dada sería suficiente sin juramento. Si ésta ha sido violada, puede ser vindicada por aquél y por lo tanto no sería necesario el juramento.

En quinto lugar, *hablar de Dios consideradamente*. Pues ello es un signo del *temor* y el temor es una confesión de la potencia de otro. Se sigue de este precepto que *no se ha de usar el nombre de Dios temerariamente o en vano*, ya que en ambos casos obramos de modo desconsiderado. *No*

---

[218] Para Hobbes la única proposición válida de la religión natural es que el mundo debió haber sido creado por algo, aunque no podemos saber exactamente qué, más allá de saber que se trata de Dios. Es un rasgo típico de los seres humanos respetar y admirar algo más poderoso que ellos mismos, y nuestra admiración y asombro por el poder del universo y su creador debe ser expresado en términos de honor.

[219] Martialis, Epigrammaton liber 8, 24, 4-5.

se ha de jurar cuando no es necesario, porque es en vano. Y no es necesario sino entre Estados, para evitar o terminar un combate por la fuerza, porque necesariamente se origina tal combate cuando se falta a la fe prometida; o en el Estado, para la certidumbre de los juicios. Asimismo, *no se ha de disputar acerca de la naturaleza divina*, ya que se supone que en el *reino natural de Dios todas las cosas se inquieren por la sola razón*, esto es, a partir de los principios de la ciencia natural. Pero con éstos estamos tan lejos de conocer la naturaleza de Dios que de hecho no podemos comprender suficientemente las propiedades de nuestro cuerpo o de criatura alguna. Por ende, de tal clase de disputas nada proviene excepto que imponemos temerariamente a la majestad divina nombres a la medida de nuestras concepciones. También se sigue (en lo que atañe al derecho del reino de Dios) que es una locución desconsiderada y temeraria la de los que dicen: *esto* o *aquello no es compatible con la justicia divina*. Porque también los hombres consideran una contumelia si los hijos disputan el derecho de ellos, o miden la justicia de otro modo que según sus órdenes.

En sexto lugar, *sea cual fuere la cosa que se ofrende en las plegarias, las acciones de gracias y los sacrificios, ésta debe ser óptima en su clase y signo de honor*; es decir, la *oración* no debe ser precipitada, leve o plebeya, sino bella y bien compuesta. Pues si era absurdo que los paganos veneraran a Dios bajo imágenes, no era sin embargo ajeno a la razón que usaran versos y música en sus ceremonias sagradas. También deben las *víctimas* ser *bellas* y los *dones magníficos*, y lo que se haga debe ser representativo, ya sea de sumisión, de gratitud o bien conmemorativo de los beneficios recibidos; porque todas estas cosas proceden del afán de honrar.

En séptimo lugar, *se debe venerar a Dios no sólo en secreto, sino abierta y públicamente a la vista de los hombres*. En efecto, como se ha dicho más arriba en el artículo decimotercero, el culto place en grado máximo porque engendra honor en otros. Por lo tanto, a menos que otros lo vean, perece lo que es más grato en el culto.

Finalmente, se ha de aplicar sumo esfuerzo *para observar las leyes naturales*. En efecto, menospreciar el poder del Señor supera todas las otras contumelias, así como, por el contrario, la obediencia es más aceptable que todos los sacrificios. Éstas son las principales leyes naturales acerca del culto de Dios, las mismas (digo) que dicta la razón a cada uno de los hombres. A todos los Estados, que son en cada caso una persona, la misma razón natural ordena además la *uniformidad del culto público*. Pues las acciones que los individuos realizan según su razón privada no son acciones del Estado, ni por lo tanto culto del Estado; pero se entiende que lo

hecho por el Estado se hace por la orden de aquel o aquellos que tienen poder soberano y por eso con el acuerdo de todos los ciudadanos simultáneamente, es decir, *uniformemente*.

16. Las *leyes naturales* acerca del culto divino, que fueron enumeradas en el artículo precedente, preceptúan ofrendar sólo signos naturales de honor. Pero existen dos tipos de signos: uno es *natural*, el otro *convencional*, o sea, por convenio expreso o tácito. Puesto que ya en toda lengua el uso de los *nombres* o de los *apelativos* se origina por convención, también se puede cambiar por convención. En efecto, lo que depende y deriva su fuerza de la voluntad de los hombres puede cambiarse o abolirse por la voluntad, si ellos lo consienten. De allí que los *nombres* que *se atribuyen* a Dios por convención humana puedan dejar de atribuirse por convenio de los mismos hombres; y lo que puede ser realizado por decisión de los hombres es lícito que sea decidido por el Estado. Por lo tanto, es conforme a derecho que el Estado (esto es, los que tienen el poder de todo el Estado) juzgue cuáles *nombres* o *apelativos* son *honoríficos* para con Dios y cuáles no lo son; esto es, cuáles doctrinas se han de mantener o se han de profesar públicamente acerca de la naturaleza y las operaciones de Dios. En cuanto a las acciones, no significan por convención humana sino naturalmente, así como los efectos son signos de sus causas. Algunas acciones son siempre signo de desprecio hacia aquellos en cuya presencia se hacen, a saber, las acciones por las cuales se muestra la inmundicia del cuerpo y hacer cualquier cosa que nos avergonzamos de hacer en presencia de aquellos a los que reverenciamos. Otras acciones son siempre signos de honor, como acercarse y hablar decente y humildemente, ceder el paso o cualquier otro beneficio. El Estado no puede cambiar nada en ambos casos. Pero existen infinitas otras que, en lo atinente al honor o a la contumelia, son indiferentes, y también pueden ser instituidas por el Estado como signos de honor; una vez instituidas son por cierto honoríficas. De ello se puede colegir que se ha de obedecer al Estado en cualquier cosa que haya ordenado como signo de honra a Dios, es decir, como práctica del culto, con tal de que pueda ser instituido en señal de honor; porque es señal de honor lo que es practicado como tal por orden del Estado.

17. Ya hemos dicho cuáles son sus leyes, tanto sagradas como seculares, cuando Dios reina por la sola naturaleza. Pero puesto que no existe nadie que no pueda equivocarse nunca al razonar y que acerca de muchas acciones los hombres tienen opiniones discordantes, cabe preguntarse además quién quiso Dios que fuera el *intérprete de la recta razón*, es decir, de sus leyes. En verdad, acerca de las *leyes seculares*, es decir, de las que pertene-

cen a la justicia y al comportamiento de los hombres para con los hombres, hemos demostrado con anterioridad al hablar de la institución del Estado que es conforme a la razón que todos los *juicios* estén en manos del Estado; como los *juicios* no son otra cosa que las interpretaciones[220] de las leyes, los *intérpretes de las leyes* son en todas partes los Estados, esto es, aquellos que tienen el poder soberano del Estado. Además, recordemos acerca de las *leyes sagradas* lo que hemos demostrado más arriba en el capítulo quinto, artículo decimotercero: los ciudadanos individuales han transferido a aquel o aquellos que tienen el poder del Estado todo el derecho que pudieron haberles transferido. Como pudieron transferir el derecho de discernir acerca del modo como se ha de honrar a Dios, también lo han transferido. Y es manifiesto que pudieron hacerlo porque antes de haber sido instituido el Estado el modo de honrar a Dios se había de buscar por la *razón privada*;[221] y cada uno puede someter su *razón privada* a la *razón del Estado*. Además, si los individuos siguieran su propia razón al venerar a Dios, ante tal diversidad de veneradores uno juzgaría indecoroso, o incluso impío, el culto del otro; y ni uno ni otro parecerían honrar a Dios. Por consiguiente, no sería un *culto* ni siquiera el que fuera de hecho congruente al máximo con la razón, debido a que la naturaleza del *culto* consiste en que es un *signo del honor interno*; pero no es un signo a menos que se dé a conocer algo a los otros y por lo tanto no es signo de honor a menos que así les parezca a los otros. A su vez, es un signo verdadero, y en consecuencia también honorífico, el que se hace por acuerdo de los hombres, es decir, por orden del Estado; no es pues contra la voluntad de Dios, declarada por la sola razón, ofrendarle a éste los signos de honor que ordene el Estado. Por lo tanto, los ciudadanos pueden transferir a aquel o aquellos que tienen el poder soberano del Estado el derecho

[220] Véase «Prólogo» §18. Así como la ley civil establece la denotación de la ley natural (VI.16), el juez necesariamente interpreta la ley civil al aplicarla, resolviendo la ambigüedad que aquélla contuviera. Hobbes defiende de este modo el carácter ineludible de la interpretación pero no debido a un círculo hermenéutico sino a la ambigüedad de la ley. Tomás de Aquino, en cambio, cree que «la interpretación tiene lugar en caso de dudas», suponiendo de este modo que las dudas no tienen por qué ser frecuentes (Summ. theol. II-II qu. 120 a. 1ad3), ni que la ambigüedad tiene lugar de modo necesario.

[221] La razón «privada» es la que se opone a la razón «pública» entendida como razón del Estado. La opinión pública, como esfera intermedia entre la esfera privada y la estatal que hace referencia a su vez al razonamiento de un público juicioso, es un fenómeno que en la época de Hobbes está todavía en formación. Véase Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Frankfurt, Suhrkamp, 1990, pp. 162-163; Reinhart Koselleck, *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Frankfurt, Suhrkamp, 1973, p. 44.

de discernir el modo de venerar a Dios. Es más, deben hacerlo. De lo contrario, todas las opiniones absurdas acerca de la naturaleza de Dios y todas las ridículas ceremonias que han existido en algunas naciones se verían a la vez en el mismo Estado; cada uno creería entonces que todos los demás ofenden a Dios. De esta manera, de nadie se podría decir correctamente que venera a Dios, pues nadie venera a Dios, es decir, lo honra exteriormente, si no lo hace según los modos por los cuales a los otros les parece que se ha de honrar. Así, se puede concluir que la *interpretación* de las *leyes naturales*, tanto *sagradas* como *seculares*, cuando Dios reina por la sola naturaleza, depende de la autoridad del Estado, esto es, de aquel hombre o asamblea a quien se ha concedido el poder soberano del Estado, y que cualquier cosa que ordena Dios la ordena por la voz de aquel que gobierna. A la inversa, lo que es ordenado por el que gobierna, tanto acerca del modo de honrar a Dios cuanto acerca de los asuntos seculares, es ordenado por Dios.

18. Alguno podría objetar lo siguiente. En primer lugar: ¿no se sigue acaso de lo anterior que se ha de obedecer al Estado si ordena directamente ofender a Dios o si prohíbe venerarlo? Digo que no se sigue y que no se ha de obedecer; pues nadie puede entender que ofender, o no venerar en absoluto, sea un modo de venerar. Asimismo, antes de haberse instituido el Estado, ninguno de los que reconocían que Dios reina tenía el derecho de negarle el honor que por esa razón se le debe ni por lo tanto pudo transferir tal derecho al que gobierna en el Estado. Luego, si se pregunta si se ha de obedecer al Estado cuando ordena que se diga o haga algo que no es directamente una contumelia contra Dios, aunque a partir de eso se puedan derivar por razonamiento consecuencias contumeliosas –por ejemplo: si ordena venerar a Dios bajo una imagen en presencia de quienes creen que es honorífico hacerlo–, ciertamente se ha de hacer (*). Pues el culto se instituye en señal de honor, y venerar de este modo es una señal de honor y propaga el honor a Dios entre quienes lo consideran como una señal de honor. Y ¿si ordena atribuirle a Dios un nombre que no sabemos qué significa o de qué modo este mismo nombre es coherente con Dios? También esto se ha de hacer; porque las cosas que hacemos en aras del honor, y que no sabemos si se toman de otro modo, son signos de honor si son recibidas como signos de honor. Por eso, si nos rehusamos a hacerlas, nos rehusamos a propagar el honor a Dios. Lo mismo se aplica a todos los *atributos* y *acciones* sobre el culto puramente racional de Dios que pueden caer en controversia o ser disputados. Pues aunque tal clase de órdenes puede ser alguna vez contra la recta razón y por eso pecado de aquellos que

las ordenan, no son contra la recta razón ni pecado de los súbditos, cuya recta razón se somete a la razón del Estado en los asuntos controvertidos. Finalmente, cabe preguntar si se ha de obedecer cuando el hombre o asamblea a quien se ha comisionado la autoridad soberana del Estado ordena que se le venere con *atributos* y *acciones* mediante los cuales se ha de venerar a Dios. Muchos de estos últimos se pueden atribuir tanto a Dios como a los hombres, porque los hombres también pueden ser *loados* y *magnificados*; asimismo, son muchas las acciones mediante las cuales pueden ser venerados tanto Dios como los hombres. Ahora bien, conviene tener en vista únicamente los significados de los *atributos* y de las *acciones*. De modo que, aun cuando lo ordenen los reyes, nos abstendremos de los *atributos* por los cuales declaramos como nuestra opinión que algún hombre tiene tal poder que no depende de Dios, es inmortal, de poderes infinitos y cosas similares, así como de las *acciones* que significan lo mismo, como suplicar a un ausente, rogar por aquellas cosas que sólo Dios puede dar (como lluvias y buen tiempo), ofrecerle a él las cosas que sólo Dios puede recibir (como holocaustos) o bien ofrendarle el mayor culto que pueda ser ofrendado (como el sacrificio). Pues tales acciones tienden a que, en contra de lo que se ha supuesto al inicio, se estime que Dios no reina. Por lo demás, la genuflexión, la postración o cualquier otro acto del cuerpo pueden ser lícitamente ofrecidos, también en el culto civil, dado que sólo pueden significar el reconocimiento de la autoridad civil. Porque el culto divino no se distingue del civil por el movimiento, el sitio, el vestido o el gesto del cuerpo, sino por las opiniones acerca de aquel a quien se declara venerar; en efecto, si nos postramos ante alguno con la intención de declarar por este signo que lo consideramos como Dios, el culto es divino; si hacemos lo mismo en señal de reconocimiento del poder civil, el culto es civil. Y no se distingue el *culto divino* del *civil* por acción alguna de las que suelen ser entendidas bajo los nombres de λατρεια [latreía] y δουλεία [douleía]. El primero denota el *deber* de los siervos y el último la *condición*; ambos son nombres de la misma clase de acción.

(*) *Hemos dicho en el presente capítulo, artículo decimocuarto, que los que atribuyen límites a Dios actúan en contra de la ley natural del culto de Dios. Pero los que veneran a Dios bajo imágenes le fijan límites y hacen, por ende, algo que no corresponde hacer. Ahora, este pasaje parece ser contrario al anterior. Por ello, es preciso tomar en cuenta, en primer lugar, que no son los que veneran de este modo, por haber sido coaccionados por el poder, quienes le asignan límites a Dios, sino los que gobiernan. Pues no dejan de venerar los que lo hacen en contra de su voluntad, sólo que se li-*

mitan a estar de pie o postrarse en el lugar en el que el gobernante legítimo les ha ordenado estar de pie o postrarse. En segundo lugar, digo que se ha de hacer, mas no siempre y en todos lados, sino bajo el supuesto de que no existe ninguna otra regla para venerar a Dios más allá de los dictámenes de la razón humana, ya que ahora la voluntad del Estado representa a la razón. Pero en el reino de Dios por pacto, sea el antiguo o el nuevo (donde está expresamente prohibida la idolatría), aunque el Estado ordene venerar de este modo, no se ha de hacer. Si considera estas aclaraciones, el que ha pensado que existe alguna contradicción entre este artículo y el decimocuarto dejará de pensar así.

19. De lo dicho se colige que cuando Dios reina por la sola razón natural los súbditos pecan, en primer lugar, si violan las leyes morales, aquellas que han sido explicadas en los capítulos segundo y tercero. En segundo lugar, si violan las leyes o mandatos del Estado en aquellas cosas que pertenecen a la justicia. En tercer lugar, si no veneran a Dios κατὰ τὰ νόμιμα [katà tà nómima: según las leyes o convenciones]. En cuarto lugar, si no confiesan en presencia de los hombres por palabras y acciones que Dios es único, óptimo, máximo, beatísimo, rey supremo de todo el mundo y de los reyes del mundo; esto es, si no veneran a Dios. Este cuarto pecado en el reino natural de Dios es *crimen de lesa majestad divina* por lo que se ha dicho en el capítulo precedente, artículo veinte: es una negación de la autoridad divina, o sea, *ateísmo*. Pues aquí los pecados proceden de manera similar a que si supusiéramos que algún hombre es rey supremo y, estando ausente, reinara mediante un virrey; contra aquél pecarían en verdad aquellos que no obedecieran al virrey en todas las cosas, excepto si el mismo virrey se arrogara para sí mismo el reino o quisiera transferirlo a otro. Aquellos que le obedecieran tan absolutamente que no tomaran en cuenta excepción alguna serían llamados reos de lesa majestad.

Capítulo XVI

Del reino de Dios por el antiguo pacto

1. Dios instituyó la religión verdadera (mientras la superstición ocupaba las naciones extranjeras) por medio de Abraham. *2. Por pacto entre* Dios y Abraham *se ha prohibido la disputa acerca de los mandatos de los superiores. 3. La fórmula del pacto entre Dios* y Abraham. *4. En este pacto no está contenido el reconocimiento de Dios como tal, sino el reconocimiento del Dios que se le apareció a* Abraham. *5. Las leyes por las cuales estaba obligado* Abraham *no eran otras que las leyes de la* naturaleza *y la ley de la circuncisión.* 6. Abraham *fue* intérprete *entre los suyos de la* palabra de Dios y de todas las leyes. *7. Los súbditos de* Abraham *no pudieron pecar al obedecerle. 8. El pacto de* Dios *con el* pueblo hebreo *en el Monte* Sinaí. *9. De allí le ha caído en suerte al gobierno de Dios el nombre de* reino. *10. Cuáles leyes han sido impuestas a los judíos por Dios. 11. Qué es y de qué modo se ha de conocer la* palabra de Dios. *12. Cuál era la* palabra escrita de Dios *entre los judíos. 13. La* autoridad de interpretar la palabra de Dios y la autoridad civil *absoluta habían estado unidas en Moisés mientras vivió. 14. Las mismas habían estado unidas en el* sumo sacerdote, *mientras vivía Josué. 15. Las mismas habían estado unidas en el* sumo sacerdote *hasta el tiempo del* rey Saúl. *16. Las mismas habían estado unidas en los* reyes *hasta el tiempo de la cautividad. 17. Las mismas estuvieron en los* sacerdotes *después de la cautividad. 18. Entre los* judíos, *la negación de la providencia divina y la idolatría fueron los únicos crímenes de* lesa majestad divina; *en todo lo demás, debían obedecer a sus príncipes.*

1. El género humano se halla en esta situación: por la consciencia de la propia debilidad y la admiración de los eventos naturales, la mayoría cree que existe un Dios, artífice invisible de todas las cosas visibles, al cual también teme, pensando que no dispone de la protección suficiente. Por lo demás, el uso imperfecto de la razón y la vehemenciá de las pasiones son obstáculos para que los hombres lo veneren correctamente. Y el miedo a lo invisible, cuando se separa de la recta razón, es superstición. De este modo, fue casi imposible para aquéllos evitar sin la ayuda especial de Dios tanto el escollo del *ateísmo* como el de la *superstición*; pues ésta proviene del miedo sin la recta razón, aquél de una *opinión de la razón* sin el miedo. Así, la *idolatría* se extendió fácilmente entre la mayor parte de los hombres: casi todas las naciones veneraron a Dios bajo *imágenes* y *figuras* de cosas finitas, y veneraron espectros o fantasmas, llamándolos, quizás por

miedo, demonios. Pero le plugo a la majestad divina (como leemos en la historia sagrada) convocar del género humano a uno, *Abraham* –por el cual aquélla conduciría a los hombres a su verdadero culto–, revelársele a él sobrenaturalmente y suscribir aquel celebérrimo pacto con él y con su descendencia, llamado *pacto*, *alianza* y *Antiguo Testamento*. Por ello él es la cabeza de la verdadera religión: *enseñó el primero, después del diluvio, que existe un único Dios creador del universo*. Y a partir de él se inició el *reino de Dios por pactos* (Josephus, Antiquitates Iudaicae 1, 7).

2. En verdad, en el inicio del mundo Dios reinó sobre *Adán* y *Eva* no sólo naturalmente sino también por *pacto*, y quiso, al parecer, que no se le prestara obediencia alguna más allá de la que dictase la razón natural, excepto *por un pacto*, esto es, por acuerdo de los hombres mismos. Pero puesto que este *pacto* fue invalidado al punto y que nunca ha sido renovado después, no cabe deducir de allí el origen del *reino de Dios* (del cual tratamos en este lugar). Sin embargo, se ha de notar de paso que con aquel precepto de no comer del árbol del *conocimiento del bien y del mal* (sea el *juicio acerca del bien y del mal* el que ha sido prohibido, sea comer el fruto de algún árbol) Dios postuló la obediencia simplísima a sus preceptos, sin disputa de si es *bueno* o *malo* lo que ha sido preceptuado; pues si falta el mandato, nada tiene en su naturaleza el fruto del árbol por lo cual comerlo pueda ser moralmente *malo*, esto es, *pecado*.

3. Ahora bien, el pacto entre *Dios* y *Abraham* se inició por esta fórmula (Gn. 17, 7-8): *Yo establezco contigo y con tu descendencia después de ti por sus generaciones mi pacto eterno de ser tu Dios y el de tu descendencia después de ti, y de darte a ti y a tu descendencia después de ti la tierra de tus peregrinaciones, toda la tierra de Canaán, en eterna posesión*. Pero en verdad para que *Abraham* y su descendencia pudieran conservar la memoria de tal alianza fue necesaria la institución de una señal. Por lo tanto se agregó la *circuncisión* al pacto, aunque sólo como una señal (versículo 10): *Esto es lo que han de observar tú y tu descendencia después de ti: circuncidad todo varón. Circuncidaréis la carne de vuestro prepucio, y ésa será la señal del pacto entre mí y vosotros*. En consecuencia, el pacto consiste en que *Abraham* reconozca que Dios es su Dios y el de su descendencia, esto es, se someta a ser gobernado por él; que Dios dé a *Abraham* la herencia de la tierra en la cual éste entonces habitaba como extranjero; y que *Abraham*, en signo rememorativo de tal pacto, se ocupe de que él mismo y su descendencia masculina sean circuncidados.

4. Pero como Abraham también había reconocido a Dios creador y rey del mundo antes del pacto (pues de la *existencia* o de la *providencia* de

Dios jamás dudó), ¿por qué no fue superfluo que Dios quisiera adquirir mediante precio y por *contrato* la obediencia que le era debida por naturaleza, al prometerle a Abraham el reino de la tierra de Canaán y que, bajo esta condición, lo aceptara a él como su Dios, cuando por derecho natural ya lo era con anterioridad? Por aquellas palabras, *ser tu Dios y el de tu descendencia después de ti*, no se entiende que Abraham satisface tal pacto por el solo reconocimiento de la autoridad y del dominio que Dios tiene sobre los hombres naturalmente, esto es, al reconocer a Dios indefinidamente (lo cual es propio de la razón natural). En efecto, hace falta que reconozca de manera definida a aquel que le había dicho en Gn. 12, 1: *Salte de tu tierra*, etc., y en Gn. 13, 14: *Alza tus ojos*, etc., y que se le apareció bajo la forma de un triunvirato celestial (Gn. 18, 1-2), y en una visión (Gn. 15, 1), y en un sueño –lo cual *es* propio de la *fe*– (versículo 13). No se explica en qué forma se le apareció Dios a *Abraham*, con qué voz le habló; sin embargo consta que *Abraham* creyó que aquélla fue la voz de Dios, una revelación verdadera, y quiso que el que así le había hablado fuera venerado por los suyos como Dios creador del universo. Consta que puso su fe en él no porque creyó que *Dios exista* o *sea veraz* en sus promesas (lo cual todos creen), sino porque no dudó de que Dios fuese aquel cuya voz y promesa había oído. Y el *Dios de Abraham* no significa simplemente *Dios*, sino *Dios tal como se le apareció a él*, de la misma manera que el culto que *Abraham* le debía a Dios a ese título no fue el culto de la *razón*, sino el de la *religión* y la *fe*; no el que la *razón*, sino Dios le había revelado *sobrenaturalmente*.

5. Ahora bien, no consta que ley alguna, entonces o después, secular o sagrada (excepto por el mandato acerca de la *circuncisión*, que está contenido en el *pacto* mismo), haya sido impuesta por Dios a *Abraham* o por *Abraham* a su familia. Por ello, es manifiesto que no existieron otras leyes u otros cultos en virtud de los cuales *Abraham* estuviera obligado más allá de las leyes naturales, el culto racional y la circuncisión.

6. *Abraham* era el *intérprete* entre los suyos de todas las *leyes*, tanto sagradas como seculares, no sólo naturalmente, en cuanto sólo se servía de leyes naturales, sino también por la fórmula del pacto mismo, por la cual *Abraham* prometió no sólo su propia obediencia, sino también la de su descendencia, *lo cual* habría sido en vano si sus hijos no hubiesen estado obligados por los mandatos de su padre. Y lo que dice Dios en Gn. 18, 18-19: *habrán de ser bendecidos en él todos los pueblos de la tierra. Pues bien sé que mandará a sus hijos, y a su casa después de él, que guarden los caminos de Yavé, y practiquen lo que es justo y recto*, ¿de qué modo puede

ser entendido, si no se supone que sus hijos y su casa estaban obligados a la obediencia de aquellos mandatos?

7. De aquí se sigue que los súbditos de *Abraham* no pudieron pecar al obedecerle, mientras que *Abraham* no ordenara negar la *existencia* o la *providencia* de Dios o hacer algo que fuera expresamente contra el honor de Dios. En todas las demás cosas, la *palabra de Dios* sólo debía ser recibida de los labios de aquél, como *intérprete* de todas las *leyes* y las *palabras de Dios*. Pues sólo *Abraham* les podía enseñar quién era el Dios de *Abraham* y de qué modo había de ser venerado. Pero después de su muerte, los que estaban sometidos al poder de *Isaac* o de *Jacob* obedecieron sin pecado en todas las cosas por la misma razón, en cuanto reconocieron y declararon al *Dios de Abraham* como su Dios y rey. Porque se habían sometido a *Dios* simplemente antes que a *Abraham*, pero a *Abraham* antes que al *Dios de Abraham*, y a su vez al *Dios de Abraham* antes que a *Isaac*. De este modo, el único *crimen de lesa majestad divina* entre los súbditos de *Abraham* era negar a Dios; pero entre su posteridad también era crimen de lesa majestad *negar al Dios de Abraham*, esto es, venerar a Dios de otro modo del que había sido instituido por *Abraham*, a saber, mediante imágenes (*) hechas a mano, como lo hicieron las demás naciones, que por esa causa eran llamadas *idólatras*. Hasta aquí los súbditos pudieron discernir con suficiente facilidad qué había de hacerse y evitarse en relación con los mandatos de sus príncipes.

(*) *Véase el capítulo decimoquinto, artículo decimocuarto: allí hemos mostrado que tal culto es irracional. Pero si se hace por orden de un Estado en el cual la palabra escrita de Dios no ha sido conocida ni aceptada, hemos mostrado en el capítulo decimoquinto, artículo decimoctavo, que tal culto es racional. Por lo demás, cuando Dios reina por un pacto en el que se dispone expresamente que no se venere de tal modo, como por el pacto de Abraham, hacerlo está mal, se haga por orden del Estado o sin ella.*

8. Si seguimos ahora el trazo de la Sagrada Escritura, el mismo *pacto* fue renovado con *Isaac* (Gn. 26, 3-4) y con *Jacob* (Gn. 28, 14), en cuyos casos Dios no se llama simplemente *Dios* –el cual, según la naturaleza dicta, existe– sino distintamente *Dios* de *Abraham* y de *Isaac*. Después, el mismo *pacto* será renovado por *Moisés* con todo el pueblo de *Israel*, como se lee en Ex. 3, 6: *Yo* (dice) *soy el Dios de tus padres, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac, el Dios de Jacob*. Luego, cuando aquel pueblo se detuvo en el desierto cerca del Monte *Sinaí*, no sólo libérrimo sino también enemistadísimo con la sujeción humana debido a la memoria reciente de la

esclavitud en Egipto,[222] les fue propuesto a todos renovar aquel *pacto antiguo* con esta fórmula: *Ahora, si oís mi voz y guardáis mi alianza, seréis mi propiedad entre todos los pueblos; porque mía es toda la tierra, pero vosotros seréis para mí un reino de sacerdotes y una nación santa* (Ex. 19, 5). Y todo el pueblo respondió simultáneamente: *Nosotros haremos todo lo que ha dicho Yavé* (v. 8).

9. Entre otras cosas, en esta alianza se ha de reparar en el apelativo, no utilizado antes, de *reino*. En efecto, aunque Dios fue rey de aquéllos tanto por *naturaleza* cuanto por un *pacto* con Abraham, le debían obediencia y culto naturales sólo en tanto que súbditos, pero le debían culto religioso tal cual lo había instituido *Abraham* en tanto que súbditos de *Abraham, Isaac* o *Jacob*, sus príncipes naturales. Pues aquéllos no habían recibido *palabra* alguna de *Dios* más allá de la palabra natural de la recta razón ni había mediado *pacto* alguno entre Dios y ellos, excepto en la medida en que sus voluntades estaban incluidas en la voluntad de *Abraham*, como su príncipe. Pero ahora, por un pacto suscripto en el monte *Sinaí*, una vez obtenido el consentimiento de cada uno, el *reino de Dios* sobre ellos se convierte en un reino por *institución*. En este tiempo se inicia aquel *reino de Dios*, celebérrimo en las Sagradas Escrituras y en los escritos de los teólogos. A esto se refiere lo que Dios dijo a *Samuel* cuando los *israelitas* pedían con insistencia un rey (1 S. 8, 7): *Pues no es a ti a quien rechazan sino a mí, para que no reine sobre ellos*, y lo que dijo Samuel a los israelitas en 1 S. 12, 12: *Me habéis dicho: no, que reine un rey sobre nosotros, cuando Yavé nuestro Dios era vuestro Rey*, y lo que se dice en Jr. 31, 32: *La alianza que hice con sus padres*, etc., *aunque reinaba sobre ellos*, y también la doctrina de *Judas Galileo*, que Josefo (Jos. Ant. Iud. 18, 2) menciona con estas palabras: *Pero Judas Galileo fue el primer autor del cuarto camino de los que siguen el estudio de la sabiduría. Éstos están de acuerdo en todo con los fariseos, menos en que arden en constantísimo amor por la libertad, al creer que sólo Dios ha de tener el dominio y ser príncipe, y que han de soportar más fácilmente los más exquisitos géneros de penas, junto con sus parientes y personas más queridas, antes que llamar Señor a algún mortal.*

10. Establecido así el derecho de gobernar por *pacto*, veamos ahora qué *leyes* les propuso Dios. En verdad, son conocidas por todos: se trata del *Decálogo* y de aquellas leyes *judiciales* y *ceremoniales* que se hallan en el

[222] Aquí Hobbes se muestra comprensivo con la actitud anarquista del pueblo judío debido a la esclavitud sufrida en Egipto: no se trata, como sostiene en otros lugares, de un pretexto para reclamar poder para uno mismo (véase VI.13, X.8).

vigésimo capítulo del *Éxodo* hasta el final del *Pentateuco* y la muerte de *Moisés*. Y de las *leyes* transmitidas en general por la mano de Moisés, unas obligan naturalmente (como las que han sido establecidas por *Dios* en tanto que *Dios de la naturaleza*), y han obtenido su fuerza incluso antes de *Abraham*.[223] Otras obligan a partir de la fuerza del *pacto* suscripto con *Abraham*, y han sido establecidas por *Dios* en tanto que *Dios de Abraham*, obteniendo su fuerza antes de *Moisés* debido al *pacto* anterior. Finalmente, otras obligan a partir de aquel solo *pacto* que fue suscripto con el pueblo mismo, y fueron establecidas por *Dios* en tanto que *rey peculiar de los israelitas*. De la primera clase son todos los preceptos del *Decálogo* que pertenecen a la moral: *honrarás a tus padres, no matarás, no cometerás adulterio, no hurtarás, no darás falso testimonio, no codiciarás,* pues son leyes naturales. Además, el precepto de *no invocar el nombre de Dios en vano*, pues es parte del culto natural, como se ha mostrado en el capítulo precedente, artículo decimoquinto y el segundo, *no adorar mediante una imagen* hecha por ti mismo, pues éste también forma parte de la religión natural, como se ha mostrado en el mismo artículo. De la segunda clase es el primer precepto del Decálogo, de *no tener dioses* ajenos, pues en eso consiste la esencia del *pacto de Abraham*, por el cual Dios no exige otra cosa que el mismo Dios sea el de Abraham y su descendencia. Y también el precepto de *santificar el sábado*, pues la santificación del séptimo día fue instituida en memoria de la creación en seis días, como surge de estas palabras: *Los hijos de Israel guardarán el sábado y lo celebrarán por sus generaciones, ellos y sus descendientes, como alianza perpetua; será entre mí y ellos una señal perpetua, porque en seis días hizo Yavé el cielo y la tierra, y el séptimo día cesó en su obra y descansó* (Ex. 31, 17). De la tercera clase son las leyes *políticas, judiciales* y *ceremoniales*, que sólo tenían en vista a los *judíos*. Las leyes de la primera y de la segunda clase, escritas en tablas de piedra, a saber, el Decálogo, fueron conservadas en el *arca* misma; las demás, escritas en el *volumen* de todas las leyes, eran guardadas al *costado del arca* (Dt. 31, 26). Pues mientras que éstas podían cambiarse reteniendo la fe de Abraham, aquéllas no podían cambiarse.

11. Todas las *leyes* de Dios son *palabra de Dios*, pero no toda *palabra de Dios* es, a la inversa, una *ley*. *Yo soy el Señor, tu Dios, que te sacó de la tierra de Egipto* es palabra de Dios, no es una ley. Ni todo lo que se enuncia o se escribe junto a ella para declarar la *palabra de Dios* es inmediatamente *palabra de Dios*. Pues *esto dice el Señor* no es la palabra del Señor,

---

[223] Véase III.29.

sino de un heraldo o de un profeta. Toda y la sola palabra de Dios es lo que un profeta verdadero ha declarado que Dios ha dicho. Y los escritos de los profetas comprenden tanto lo que Dios dice cuanto lo que el profeta mismo dice, y por eso son llamados palabra de Dios, porque contienen la palabra de Dios. Pero dado que la *palabra de Dios* es todo y sólo lo que es declarado como tal por el verdadero profeta, no se puede saber qué es *palabra de Dios* antes de saber quién es el profeta verdadero, ni se puede creer en la palabra de Dios antes de creer en la del profeta. El pueblo israelita creyó en Moisés debido a dos cosas: los *milagros* y la *fe*; pues no importa cuán magnos y evidentísimos hubiesen sido los milagros operados, no habrían creído en él, o al menos no se tendría que haber creído en él, si los hubiese convocado cuando estaban en *Egipto* para otro culto que el del Dios de *Abraham, Isaac* y *Jacob*, sus padres, ya que esto habría sido en contra del *pacto* suscripto por ellos con Dios. De manera similar, dos son las cosas que Dios propuso a todos los judíos para ser consideradas como las notas del verdadero profeta, a saber: la *predicción sobrenatural del futuro* y la *fe en el Dios de Abraham, su liberador de Egipto*. A quien le falta una u otra no es un profeta verdadero ni se ha de considerar como palabra de Dios lo que alega como tal. Si carece de fe, se lo reprueba con estas palabras: *Si se alzare en medio de ti un profeta o un soñador que te anuncie una señal o un prodigio, aunque se cumpliera la señal o el prodigio de que te habló, y te dijera: vamos tras de otros dioses, etc., ese profeta o soñador será condenado a muerte* (Dt. 13, 2-6). Si es incapaz de predecir eventos, se lo rechaza con estas palabras: *Y si te dices en tu corazón, ¿cómo voy a conocer yo la palabra que no ha dicho Yavé? Cuando un profeta te hable en nombre de Yavé, si lo que dijo no se cumple, no se realiza, es cosa que no ha dicho Yavé; en su presunción habló el profeta, no le temas* (Dt. 18, 21-22). Ya está fuera de controversia que es palabra de Dios lo que el verdadero profeta enuncia como tal, y que fue verdadero profeta entre los judíos aquel cuya fe era verdadera y cuyas predicciones correspondían a los eventos. Pero qué es seguir dioses ajenos y si los eventos de los que se afirmaba que correspondían a las predicciones verdaderamente correspondían o no a éstas puede suscitar muchas controversias, especialmente en el caso de las predicciones que presagian eventos oscura y enigmáticamente; y así son casi todas las predicciones de los profetas, porque no ven a Dios ostensiblemente como Moisés, sino que *ven a Dios por enigmas y figuras* (Nm. 12, 8). Pero sobre esto no se puede juzgar de otro modo que mediante la *razón natural*, ya que este juicio depende de la interpretación del profeta y de la comparación de ésta con el evento.

12. Los *judíos* consideraban el libro de la ley llamado *Deuteronomio* como la *palabra escrita de Dios* –y en cuanto se puede colegir de la historia sagrada, este solo libro hasta la cautividad–, pues había sido entregado por *Moisés* mismo a los sacerdotes para ser conservado y guardado al costado del arca de la alianza, y transcripto por los reyes (Dt. 31, 9.25-26). Mucho tiempo después, dicho libro fue reconocido por la autoridad del rey *Josías* como *palabra de Dios* (2 R. 23, 2). Pero no consta cuándo fueron aceptados por primera vez dentro del canon los demás libros del Antiguo Testamento. En lo que atañe a los profetas, como *Isaías* y los demás no predijeron sino las cosas que iban a suceder en la cautividad o después de ella, sus escritos no pudieron haber sido considerados inmediatamente como proféticos, debido a la ley de Dt. 18, 21-22 citada más arriba, por la cual se les ordenaba a los israelitas que no consideraran como profeta sino a aquel cuyas predicciones correspondían a los eventos. Y quizás sea ésta la razón por la que después los *judíos*, debido a la predicción del evento, consideraron como proféticos, esto es, como la palabra de Dios, a los escritos de los que habían matado cuando profetizaban.

13. Habiendo establecido cuáles fueron las *leyes* bajo el *antiguo pacto* y qué fue aceptado al inicio como *palabra divina*, se ha de considerar ahora en manos de quién o de quiénes residía la autoridad de juzgar si los escritos de los profetas que surgieron después habían de ser aceptados como la *palabra de Dios*, esto es, si los eventos correspondían o no a las predicciones, y en quién o quiénes residía la autoridad de *interpretar* las *leyes ya aceptadas* y *la palabra escrita de Dios*. Investigaremos a través de cada una de las épocas y de las mutaciones de la República de los israelitas.

Es manifiesto que mientras vivió *Moisés* esta potestad estuvo en sus manos. Pues si no hubiese sido el *intérprete de las leyes* y *de las palabras*, este cargo habría pertenecido necesariamente a cada *individuo* en privado, a la congregación o *sinagoga* de muchos, al *sumo sacerdote* o a otros *profetas*. En primer lugar, que este cargo no fue en absoluto de hombres privados, o de congregaciones compuestas por ellos, consta por el hecho de que no se les permitió, es más: se les prohibió con gravísimas amenazas que *escucharan a Dios* de otro modo que no fuera mediante *Moisés*. Está escrito: *Pero que los sacerdotes y el pueblo no traspasen los límites para acercarse a Yavé, para que no los hiera. Moisés bajó y se lo dijo al pueblo* (Ex. 19, 24-25). Luego, que los individuos y la congregación no deben pretender que Dios ha hablado mediante ellos, y que tienen por ende el derecho de *interpretar la palabra de Dios*, se declaró manifiesta y expresamente en ocasión de la sedición iniciada por *Coré*, *Datán*, *Abirón* y dos-

cientos cincuenta próceres de la sinagoga. En efecto, al contender éstos que el Señor habló mediante ellos no menos que mediante Moisés, argumentaban así: *Bástenos ser uno de tantos, pues santos son todos los de la asamblea y en medio de todos está Yavé. ¿Con qué derecho os levantáis vosotros sobre la asamblea de Yavé?* (Nm. 16, 3). Y lo que acerca de esta controversia estatuyó Dios se colige de lo siguiente: *Vivos se precipitaron (Coré, Datán, Abirón) en el abismo, etc., y luego también los doscientos cincuenta hombres que ofrecían el incienso fueron abrasados por el fuego de Yavé* (vv. 33 y 35).

En segundo lugar, que aquella autoridad no estuvo en manos de Aarón, sumo sacerdote, es manifiesto a partir de la controversia que tuvo lugar entre él (y su hermana *María*) con Moisés. La cuestión era si Dios sólo había hablado mediante *Moisés* o también mediante ellos, esto es, si sólo Moisés o también ellos eran intérpretes de la *palabra de Dios*. Así decían: *¿Acaso sólo mediante Moisés habla Yavé? ¿No ha hablado también mediante nosotros?* (Nm. 12, 2). Pero Dios los increpó y distinguió entre *Moisés* y los otros *profetas*: *Si uno* (dijo) *de vosotros profetizara, yo me revelaría a él en visión y le hablaría en sueños. No así a mi siervo Moisés*, etc. *Cara a cara hablo con él y a las claras, no por figuras; y él contempla el semblante de Yavé. ¿Cómo, pues, os habéis atrevido?*, etc. (vv. 6-8). Finalmente, que la *interpretación de la palabra de Dios*, mientras vivía Moisés, no estuvo en manos de cualquier otro profeta se colige tanto de lo que ya citamos acerca de su preeminencia por sobre todos los otros como de la razón natural, puesto que es propio del mismo profeta no sólo portar, sino también explicar los mandatos de Dios. Pero entonces no existía otra palabra de Dios que la que había sido anunciada por *Moisés*; y también de eso se infiere que no había entonces otro que profetizara al pueblo aparte de los setenta ancianos que profetizaban por el *espíritu de Moisés*. También Josué, entonces ministro y después sucesor de Moisés, creyó que esto se hacía con injuria, hasta que supo que se hacía con el consentimiento de Moisés, lo que es manifiesto a partir del texto mismo de la Escritura: *Descendió Yavé en la nube*, etc., y *tomó del espíritu que residía en él y lo puso sobre los setenta ancianos* (Nm. 11, 25). Después que se hubo anunciado que profetizaban dijo *Josué* a *Moisés*: *Mi señor, Moisés, impídeselo*. Pero Moisés respondió: *¿Tienes celos por mí?*, etc. (vv. 28-29). Por lo tanto, como *Moisés* era el único *nuncio de la palabra de Dios* y el *cargo de interpretar* no estaba en manos de *privados*, de la *sinagoga*, del *sacerdote* ni de otros *profetas*, lo que resta es que el único *intérprete de la palabra de Dios* fue Moisés, quien también tenía autoridad soberana en los

asuntos civiles. Y la disputa de *Coré* y los demás conjuradores contra *Moisés* y *Aarón*, así como la de *Aarón* con su hermana en contra de *Moisés*, no se suscitaron debido a la salvación de sus almas, sino a la ambición y el reinado sobre el pueblo.

14. En el tiempo de *Josué*, la *interpretación de las leyes* y la *palabra de Dios* estaba en manos de Eleazar, sumo *sacerdote* y al mismo tiempo rey absoluto bajo Dios. Esto se colige primero del *pacto* mismo en que la República de los *israelitas* es llamada *reino sacerdotal*, o como consta en 1 P. 2, 9, *sacerdocio real*, lo que de ningún modo podría decirse a menos que por la institución y el *pacto* del pueblo se entendiera que la autoridad real está en manos de un *sacerdote*. Y no repugna a lo antedicho que no fuera *Aarón* sino *Moisés* quien reinara bajo las órdenes de Dios. Pues cuando un hombre instituye la forma de la república futura, es necesario que gobierne durante su tiempo aquel único hombre que instituye el reino (sea una *monarquía*, una *aristocracia* o una *democracia*), y que tenga en el presente todo el poder que atribuirá a otros en el futuro. Que el sacerdote *Eleazar* no sólo tuvo el *sacerdocio*, sino el *poder soberano*, consta expresamente por la convocatoria a *Josué* para la administración de los asuntos públicos. Así está escrito: *Toma a Josué, hijo de Nun, etc. Ponle ante Eleazar, sacerdote, y ante toda la asamblea, a la que pondrás ante sus ojos. Transmítele una parte de tu autoridad, para que la asamblea de los hijos de Israel le obedezca. Que se presente el sacerdote Eleazar, que consultará por él el juicio del Urím ante Yavé; y según este juicio, saldrán y entrarán los hijos de Israel y toda la asamblea con él* (Nm. 27, 18-21). Aquí es propio de *Eleazar consultar a Dios qué se ha de hacer*, esto es, *interpretar la palabra de Dios* y gobernar en nombre de Dios en todas las cosas; *pero salir y entrar a juicio de aquél*, esto es, obedecerle, es propio tanto de *Josué* como de *todo el pueblo*. También se ha de notar que aquella expresión *«parte de tu autoridad»* significa abiertamente que *Josué* no tuvo una autoridad igual a la que tenía Moisés. Entretanto es manifiesto que también en el tiempo de *Josué* la autoridad soberana civil y la autoridad de interpretar la palabra de Dios residían ambas en la misma persona.

15. Después de la muerte de *Josué* siguen los tiempos de los *Jueces* hasta el rey *Saúl*, en los cuales es manifiesto que el derecho del reino instituido por Dios permaneció en el *sacerdote*. En efecto, el *reino* fue *sacerdotal* a partir de un pacto, es decir, reino de Dios a través de un sacerdote. Y debió ser tal hasta que esa forma fue cambiada por el pueblo mismo con el consentimiento de Dios, lo cual no sucedió antes de que Dios hubiese dado su consentimiento a los que pedían un rey y dicho a Samuel: *Oye la voz del*

pueblo en cuanto te pide; pues no es a ti a quien rechazan sino a mí, para que no reine sobre ellos (1 S. 8, 7). Así, la autoridad civil soberana le era debida *por derecho*, por institución de Dios, al sumo sacerdote. Pero de hecho esa potestad estaba en manos de los profetas, a quienes (suscitados extraordinariamente por Dios) los israelitas (pueblo ávido de profetas) se sometieron para ser protegidos y resolver sus controversias. Esto se explica porque en la institución del reino sacerdotal de Dios, si bien existían penas estatuidas y magistrados que juzgaban, el derecho de infligir penas dependía del arbitrio privado: estaba en manos de la multitud disuelta y de los individuos castigar o no castigar según estuvieran movidos por el celo privado.[224] Y es por eso que Moisés no castigó a nadie con la muerte por autoridad propia; sino que cuando alguien había de morir, uno o muchos, concitaba contra aquél o aquéllos a la multitud (por autoridad divina y proclamando *así lo dice el Señor*). Esto era conforme a la naturaleza del reino peculiar de Dios, porque Dios reina en verdad donde se obedecen las leyes no por miedo a los hombres sino a Dios. Y si de hecho los hombres fueran como deben ser, ésa sería la forma óptima del Estado.[225] Pero para gobernar a los hombres tal cual son, es necesaria la potencia (que comprende el derecho y las fuerzas) de coaccionar. También por eso Dios prescribió al inicio, a través de *Moisés*, leyes a los reyes futuros (Dt. 17, 14), y Moisés predijo al pueblo en sus últimas palabras: *Pues sé bien que después de mi muerte os pervertiréis del todo y os apartaréis del camino que os he mandado* (Dt. 31, 29). Así, cuando según esta predicción surgió otra generación *que no conocía a Yavé ni la obra que éste había hecho a favor de Israel, los hijos de Israel hicieron el mal a los ojos de Yavé y sirvieron a los Baales* (Jc. 2, 10-11), es decir rechazaron el gobierno de Dios, el gobierno del *sacerdote* por el cual Dios regía y, posteriormente, cuando fueron vencidos por los enemigos y oprimidos por la esclavitud, ya no esperaban recibir del *sacerdote* la voluntad de Dios sino de los profetas. Éstos, por ende, juzgaban en Israel de *hecho*, pero de *derecho* la obediencia de los israelitas se debía al *sumo sacerdote*. Por lo tanto, aunque el *reino*

---

[224] Hobbes se refiere aquí al *ius zelotarum* de los hebreos: un permiso otorgado por Dios a los individuos privados para ejecutar a otros por ciertos delitos (Grocio se refiere al *iudicum zeli* en *De jure belli ac pacis* I, 20, 9), que incluso fue mantenido por el derecho positivo hebreo. Luego el iusnaturalismo moderno (por ejemplo, Grocio, Selden y Locke, pero no Hobbes) otorgaría un derecho de castigar semejante en el estado de naturaleza. Véase Richard Tuck, *Natural Rights Theories*, p. 107. Véase VII.18.

[225] Hobbes parece descartar entonces la posibilidad de que la perfección moral haga superfluo al Estado.

sacerdotal estaba sin fuerzas después de la muerte de Moisés y de *Josué*, no carecía de *derecho*. Además, es manifiesto que al sacerdote mismo pertenecía la *interpretación de la palabra de Dios* por el hecho de que Dios, después de que fueran consagrados el tabernáculo y el arca de la alianza, no habló más en el monte *Sinaí*, sino en el tabernáculo de la alianza, desde el propiciatorio que estaba entre los querubines, lugar al cual a nadie le era lícito acceder, excepto al sacerdote. De este modo, si se contempla el *derecho* de gobernar, estaban juntas la *autoridad soberana civil* y la *autoridad de interpretar la palabra de Dios* en manos del sacerdote. Si en verdad consideras la situación *de hecho*, estaban juntas en manos de los profetas que juzgaban a los israelitas. Pues, como *jueces*, tenían autoridad civil; como *profetas*, interpretaban la palabra de Dios; y, en cualquier caso, aquellas dos potestades fueron inseparables hasta ese momento.

16. Una vez instituidos los reyes no cabe duda de que la *autoridad civil* está en manos de ellos. Cuando hubo finalizado el reino de Dios a través del sacerdote (a petición de los israelitas y con el consentimiento de Dios), el derecho por el cual gobernaban los reyes se fundaba en la concesión misma del pueblo, lo que también advierte Jerónimo al hablar de los libros de *Samuel*. Samuel (dice), una vez muerto Elí y asesinado Saúl, declara abolida la ley antigua. Además lo atestiguan los juramentos de los nuevos sacerdotes y del nuevo gobierno en Sadoc y David. El sacerdote podía hacer conforme a derecho sólo lo que Dios ordenaba, pero el rey tenía conforme a derecho tanto poder sobre los demás como cada uno tenía sobre sí mismo. Pues a éste los *israelitas* le habían concedido el *derecho* de *juzgar* acerca de todas las cosas y de *hacer la guerra* en nombre de todos: en tales derechos está contenido cualquier derecho que pudiera ser transferido por un hombre a otro. *Nos juzgará* (dicen) *nuestro rey y saldrá al frente de nosotros para combatir nuestros combates* (1 S. 8, 20). En consecuencia, los *juicios* estaban en manos de los reyes. Pero *juzgar* no es otra cosa que *aplicar, interpretándolas,* las *leyes* a los hechos; por lo tanto, a aquéllos pertenecía la *interpretación de las leyes*. Y porque hasta la cautividad no reconocían otra palabra escrita de Dios aparte de la *ley mosaica*, también estaba en manos de los reyes la autoridad de *interpretar la palabra de Dios*. Es más, puesto que la palabra de Dios se ha de aceptar como ley, aunque hubiera existido otra palabra escrita de Dios aparte de la *ley mosaica*, su interpretación debería haber estado en manos de aquéllos. Cuando el *Deuteronomio* (donde estaba contenida la *ley mosaica*), perdido durante mucho tiempo, fue nuevamente encontrado, los sacerdotes consultaron al Señor acerca *de este libro*; pero no por su propia autoridad,

sino por la prescripción de *Josías*, ni tampoco inmediatamente, sino por la profetisa *Jolda*. De ello se infiere que la autoridad de admitir los *libros* como *palabra de Dios* no estaba en manos del *sacerdote*. Sin embargo, tampoco se sigue que aquella autoridad hubiese estado en manos de la profetisa; porque acerca de los profetas, si habían de ser tenidos como verdaderos o no, juzgaban otros. Pues ¿por qué Dios habría dado notas y signos a todo el pueblo (la predicción de los eventos y la conformidad con la religión instituida por Moisés) para distinguir los profetas verdaderos de los falsos si no les permitiera usarlos? Por lo tanto, la autoridad de admitir libros como la *palabra de Dios* estaba en manos del rey; y por eso aquel libro de la ley fue aprobado y aceptado por la autoridad del rey *Josías*, como surge de 2 R. 22-23, donde se narra que él convocó a los órdenes del reino, es decir, a los *ancianos*, *sacerdotes*, *profetas* y a *todo el pueblo*, y delante de los mismos *leyó* el *libro* y *reanimó las palabras de su alianza*, esto es, hizo que esta *alianza* fuera reconocida como la *alianza mosaica*, o sea, como la *palabra de Dios*, y que fuera nuevamente aceptada y confirmada por los israelitas. Por ende, también en los tiempos de los reyes estaba en manos de ellos la autoridad civil y la autoridad de *discernir la palabra de Dios* de la palabra de los hombres y de *interpretar la palabra de Dios*. Los profetas no habían sido enviados con la autoridad sino con la forma y el derecho de pregoneros o predicadores, acerca de los cuales juzgaban los oyentes; y si en verdad eran castigados quienes no escuchaban a los que enseñaban cosas fáciles perspicuamente, no se sigue de eso que los reyes estuvieran obligados a obedecer en todo a aquellos que decían que habían de ser obedecidos en nombre de Dios. Pues aunque *Josías*, buen rey de Judea, fue matado por no haber obedecido las palabras de Dios de boca del rey de Egipto *Necao*, es decir, por haber rechazado un buen consejo aunque parecía proceder de un enemigo, nadie dice que *Josías* estaba obligado por alguna de las *leyes divinas* o *humanas* a creer en el *faraón Necao*, rey de Egipto, porque éste decía que *Dios le había hablado*. Pero puede objetarse que debido a la falta de doctrina los reyes raramente son lo suficientemente idóneos para interpretar los libros antiguos en los cuales está contenida la palabra de Dios y que por la misma causa no es justo que esta función dependa de su autoridad. Lo mismo se puede objetar en contra de los sacerdotes y de todos los mortales, pues pueden errar; y aunque los sacerdotes están mejor instruidos que los otros hombres por su naturaleza y sus estudios, los reyes son lo suficientemente idóneos para designar intérpretes que estén a sus órdenes. Y así, aunque los reyes no interpreten ellos mismos la palabra de Dios, la función de

interpretarla puede depender de su autoridad. Por esto, los que privan de aquella autoridad a los reyes porque no pueden ejercer la función ellos mismos parecen sugerir que la autoridad de enseñar geometría no debería depender de los reyes, a menos que ellos mismos fueran geómetras. Leemos que los reyes oraron por el pueblo y lo bendijeron, consagraron templos, preceptuaron a los sacerdotes, removieron a algunos sacerdotes de su cargo y designaron otros. En verdad no ofrecieron sacrificios, porque ésta era una función hereditaria de Aarón y sus hijos. Pero es evidente que el sacerdocio, mientras vivió *Moisés* y durante todo el tiempo transcurrido desde el rey *Saúl* hasta la cautividad babilónica, no fue un magisterio sino un ministerio.

17. Al regreso de la esclavitud babilónica, una vez renovada y firmada la *alianza*, fue restaurado el reino sacerdotal tal cual había existido desde la muerte de *Josué* hasta el inicio del reinado. Pero no consta expresamente que se entregara el derecho de gobierno a *Esdras* (bajo cuyos auspicios los *judíos*, al regresar, ordenaban su gobierno) o a algún otro que no sea Dios mismo. Parece más bien que aquella reforma no consistió en otra cosa que en los votos y las nudas promesas de cada uno de ellos de observar lo escrito en el libro de la ley. Sin embargo (quizás no a partir de la intención del pueblo), por el *pacto* que entonces renovaban (pues el pacto era el mismo que se había hecho junto al monte Sinaí) aquel gobierno era un *reino sacerdotal*, esto es, la soberana autoridad civil y la sagrada estaban unidas en los sacerdotes. Pero de cualquier manera, por la ambición de los que contendían acerca del sacerdocio y por la intervención de príncipes extranjeros, ese gobierno fue luego tan perturbado –hasta los tiempos de nuestro Salvador *Jesucristo*–, que de las historias de aquellos tiempos no se puede saber dónde residía dicha autoridad; sin embargo, consta que entonces la *autoridad de interpretar la palabra de Dios* no estaba separada de la autoridad civil soberana.

18. A partir de esto es fácil saber qué habían de hacer los judíos acerca de los mandatos de sus príncipes durante todo el tiempo transcurrido desde *Abraham* hasta *Cristo*. Pues así como en los reinos meramente humanos se ha de obedecer en todo al magistrado subordinado, excepto cuando sus mandatos contienen en sí un crimen de lesa majestad, así en el reino de Dios ocurría que a los príncipes *Abraham*, *Isaac*, *Jacob*, *Moisés*, al *sacerdote* o al *rey*, a cada uno según su tiempo, había que obedecer en todo, excepto cuando sus mandatos contenían un *crimen de lesa majestad divina*. Pero crimen de lesa majestad divina era, primero, la *negación de la providencia divina*, porque esto era negar que *Dios sea rey por naturaleza*.

Luego la *idolatría,* o sea, el culto de los dioses, no de *otros* Dioses (ya que Dios es uno), sino de los *ajenos*; esto es, el culto (aunque de un Dios único) bajo *nombres, atributos* y *ritos* diferentes de los que habían sido instituidos por *Abraham* y *Moisés*. Pues esto era negar que el *Dios de Abraham* fuera su rey por un *pacto* celebrado con *Abraham* y con ellos mismos. En todas las demás cosas había que obedecer; y si el rey o el sacerdote que tenía poder soberano hubiese ordenado alguna otra cosa en contra de las leyes, el pecado era de aquel que tenía el poder soberano, no del súbdito cuyo deber es no discutir los mandatos de los superiores, sino ejecutarlos.

Capítulo XVII

Del reino de Dios por el nuevo pacto

1. Vaticinios acerca de la dignidad de Cristo. 2. Vaticinios acerca de la humildad y de la pasión de Cristo. 3. Jesús es El Cristo. *4. El* reino de Dios *por el* nuevo pacto *no es el reino de Cristo en cuanto Cristo, sino en cuanto Dios. 5. El* reino de Dios por el nuevo pacto *es celestial y comienza a partir del día del Juicio. 6. El gobierno de* Cristo *en este mundo no fue* poder *sino* consejo, *o sea, gobierno mediante doctrina y persuasión. 7. Cuáles son las promesas del* nuevo pacto *por ambas partes. 8. Ninguna ley fue añadida por* Cristo *más allá de la institución de los sacramentos. 9.* Arrepentíos, bautizaos, cumplid los mandamientos *y fórmulas similares no son* leyes. *10. Pertenece a la autoridad civil definir qué es el pecado de injusticia. 11. Pertenece a la autoridad civil definir qué conduce a la paz y a la defensa del Estado. 12. Pertenece a la autoridad civil juzgar (cuando es necesario) qué definiciones y qué ilaciones son verdaderas. 13. Pertenece al oficio de Cristo enseñar la moral, no como conjunto de teoremas sino de leyes, remitir pecados y enseñar todo aquello que no es ciencia propiamente dicha. 14. Distinción entre las cosas temporales y las espirituales. 15. En cuántos sentidos se entiende la palabra de Dios. 16. No todo lo que se halla en la Sagrada Escritura pertenece al canon de la fe cristiana. 17. La palabra del intérprete legítimo de las Sagradas Escrituras es la palabra de Dios. 18. La autoridad de interpretar las Escrituras es la misma que la de determinar las controversias de fe. 19. Varios significados de* Iglesia. *20. Qué es la* Iglesia *a la que se le imputan derechos, acciones y similares atributos personales. 21. El Estado cristiano es lo mismo que la Iglesia cristiana. 22. Varios* Estados *no constituyen una* Iglesia. *23. Quiénes son los* eclesiásticos. *24. La* elección de los eclesiásticos *le pertenece a la* Iglesia; *la consagración, a los* pastores. *25. La potestad de remitir los pecados de los penitentes y de retener los pecados de los no penitentes pertenece a los* pastores; *pero le pertenece a la* Iglesia *juzgar acerca de la penitencia. 26. Qué es la* excomunión *y sobre quiénes no puede caer. 27. La* interpretación de las Escrituras *depende de la autoridad del Estado. 28. El* Estado cristiano *debe interpretar las Escrituras mediante los pastores eclesiásticos.*

1. Acerca de nuestro Salvador *Jesucristo*, que había de restaurar el *reino de Dios* por el *nuevo pacto*, existen muchas profecías que no son oscuras en el *Antiguo Testamento* y que prenuncian en parte su *dignidad* real, en parte su *humildad* y su *pasión*. Acerca de la *dignidad*, éstas entre otras: al bendecir Dios a Abraham le promete un hijo, Isaac, y añade: *Y saldrán de él reyes de pueblos* (Gn. 17, 16). Jacob, al bendecir a su hijo *Judá*: *No faltará* (dice) *de Judá el cetro* (Gn. 49, 10). Dios a Moisés: *Yo les suscitaré de en medio de sus*

hermanos un profeta (dice) *como tú: pondré en su boca mis palabras y él les comunicará todo cuanto yo le mande. A quien no escuchare las palabras que él diga en mi nombre yo le pediré cuenta* (Dt. 18, 18-19). Isaías: *El Señor mismo os dará por eso la señal: he aquí que la virgen grávida da a luz un hijo y lo llaman Emanuel* (Is. 7, 14). El mismo: *Porque nos ha nacido un niño, nos ha sido dado un hijo que tiene sobre su hombro la soberanía, y que se llamará maravilloso consejero, Dios fuerte, Padre sempiterno, Príncipe de la paz* (Is. 9, 5-6). Nuevamente: *Y brotará una vara del tronco de Jesé y retoñará de sus raíces un vástago. Sobre él reposará el espíritu de Yavé, espíritu de sabiduría, etc. No juzgará por lo que ven sus ojos, ni decidirá por oídas de oídos, sino que juzgará en justicia al pobre,* etc. *Y herirá al tirano con los decretos de su boca y con su aliento matará al impío* (Is. 11, 1-4). Además, del mismo Isaías, los capítulos 51, 52, 53, 54, 56, 60, 61 y 62 apenas contienen otra cosa que la descripción del advenimiento y las obras del *Cristo* que había de venir. Jeremías: *Vienen días, palabra de Yavé, en que yo haré una alianza con la casa de Israel y la casa de Judá*, etc. (Jr. 31, 31). Baruch: *Éste es nuestro Dios*, etc. *Hizo, además, que se dejara ver en la tierra y conviviera con los hombres* (Ba. 3, 36.38). Ezequiel: *Suscitaré para ellas un pastor único, que las apacentará. Mi siervo David, él las apacentará, él será su pastor. Haré con ellas alianza de paz* (Ez. 34, 23-25). Daniel: *Seguía yo mirando, en visión nocturna, y vi venir en las nubes del cielo a uno como Hijo de hombre, que se llegó al anciano de muchos días y fue presentado a éste. Fuele dado el señorío, la gloria, y el imperio, y todos los pueblos, naciones y lenguas le sirvieron, y su dominio es dominio eterno que no acabará nunca, y su imperio, imperio que nunca desaparecerá* (Dn. 7, 13-14). Ageo: *Dentro de poco tiempo haré temblar los cielos y la tierra, los mares y lo seco, y haré temblar a las gentes todas, y afluirán los tesoros de todas las gentes* (Ag. 2, 6-7). Zacarías, bajo la visión de *Jesús* sacerdote magno: *He aquí que yo hago venir a mi siervo Germen* (Za. 3, 8). Y nuevamente: *Alégrate con alegría grande, hija de Sión. Salta de júbilo, hija de Jerusalén. Mira que viene a ti tu rey* (Za. 9, 9). Conmovidos por estos y otros vaticinios, esperaron los judíos a Cristo, el rey que Dios había de enviarles para redimirlos y además gobernar a todos los pueblos. Es más, en todo el Imperio romano se había difundido el vaticinio (que incluso el emperador Vespasiano interpretó, aunque falsamente, a favor de sus proyectos) de que *de Judea vendría el que se apoderaría de los asuntos públicos.*[226]

[226] Hobbes parece citar de memoria, de manera bastante aproximada, porque tal como lo expresa Suetonio la referencia es en plural: «se había difundido por todo el Oriente una vieja

2. Los vaticinios acerca de la *humildad y pasión de Cristo* son, entre otros, éstos: *Pero fue él, ciertamente, quien tomó sobre sí nuestras enfermedades y cargó con nuestros dolores, y nosotros le tuvimos por castigado y herido por Dios y humillado* (Is. 53, 4); y un poco después: *Maltratado y afligido, no abrió la boca, como cordero llevado al matadero, como oveja muda ante los trasquiladores*, etc. (v. 7). Y nuevamente: *Era arrancado de la tierra de los vivientes y matado por las iniquidades de su pueblo*, etc. (v. 8). Y: *Por eso le daré una parte entre los grandes y él repartirá el botín junto con los poderosos. Porque expuso su vida a la muerte, y porque fue contado entre los pecadores cuando llevaba sobre sí los pecados de todos e intercedía por los pecadores* (v. 12). Y Zacarías: *Humilde, montado en un asno, en un pollino hijo de asna* (Za. 9, 9).

3. Siendo emperador *Tiberio César*, nuestro Salvador JESÚS el Galileo, hijo (como se pensaba) de *José*, comenzó a predicar que él era el *rey*, esto es, EL CRISTO, anunciando al pueblo de los judíos que se había acercado el *reino de Dios* esperado por éstos, explicando la *Ley*, tomando en su servicio –según el número de los príncipes de las tribus y de los setenta ancianos (a similitud de *Moisés*)– *doce apóstoles* y *setenta discípulos*, *enseñando* el *camino de la salvación* a través de sí mismo y de ellos, purgando el templo, haciendo ingentes señales y cumpliendo todo lo que los profetas habían vaticinado acerca del futuro *Cristo*. Así es como los evangelistas lo muestran y todos los cristianos están de acuerdo: odiado por los fariseos (a quienes había reprochado su falsa doctrina y simulada santidad) y a través de ellos por el pueblo, acusado de aspirar al reino y crucificado, una vez descripta su genealogía, nacimiento, vida, doctrina, muerte y resurrección, y al comparar lo que hizo con lo que había sido predicho, éste fue el verdadero CRISTO y el *rey* prometido por Dios, enviado por Dios Padre para renovar el *nuevo pacto* entre el pueblo y Dios.[227]

---

y firme creencia de que estaba escrito en el destino que se adueñarían del mundo unos hombres llegados por aquella época de Judea» (Suetonius, divus Vespasianus 4).

[227] El carácter pleonástico de la locución «renovar el nuevo pacto» puede ser atribuido al hecho de que era típico de la teología reformada sostener que la ampliación del primer pacto mediante el segundo no constituía un nuevo pacto, sino básicamente una renovación de la promesa de vida eterna hecha por Dios a Adán. Así como el pecado de Adán había provocado la mortalidad de toda la humanidad, el sacrificio de Cristo en la cruz haría posible la salvación de todos. Tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento se leían como el desarrollo gradual de una única promesa instrumentada de diversas maneras hacia el mismo fin. Véase Franck Lessay, «Hobbes's Covenant Theology and Its Political Implications», en Patricia Springborg (comp.), *The Cambridge Companion to Hobbes's* Leviathan, pp. 244-245.

4. Por el hecho de que CRISTO había sido enviado por Dios Padre para concluir una *alianza* entre él mismo y el pueblo, es manifiesto que si bien *Cristo* es igual a su Padre en cuanto a la naturaleza, fue menor a su Padre en cuanto al derecho al reino, pues tal cargo propiamente hablando no es regio sino virreinal,[228] tal como era el gobierno de Moisés. En efecto, el reino no era suyo sino del *Padre*; el mismo CRISTO expresó esto cuando fue bautizado como un súbdito y profesó abiertamente cuando enseñó a orar: *Padre nuestro*, etc., *venga a nos tu reino*. Y cuando dijo: *No beberé*, etc., *hasta el día en que lo* [sc. al vino] *beba con vosotros nuevo en el reino de mi Padre* (Mt. 26, 29). Y san Pablo: *Y así como en Adán hemos muerto todos, así también en Cristo somos todos vivificados. Pero cada uno a su tiempo: el primero, Cristo; luego los de Cristo, cuando él venga; después será el fin, cuando entregue a Dios Padre el reino* (1 Co. 15, 22-24). Sin embargo también es llamado reino de *Cristo*. Así, por su parte, la madre de los hijos de Zebedeo le rogó a CRISTO diciendo: *Di que estos dos hijos míos se sienten uno a tu derecha y otro a tu izquierda en tu reino* (Mt. 20, 21). Y el ladrón en la cruz: *Jesús, acuérdate de mí cuando llegues a tu reino* (Lc. 23, 42). Y san Pablo: *Pues habéis de saber que ningún fornicario*, etc., *tendrá parte en la heredad del reino de Cristo y de Dios* (Ef. 5, 5). En otro pasaje: *Te conjuro delante de Dios y de Cristo Jesús que ha de juzgar a vivos y muertos, por su aparición y por su reino* (2 Tm. 4, 1). Y también: *El Señor me librará de todo mal y me guardará para su reino celestial* (v. 18). En efecto, no es de admirar que el mismo reino sea atribuido a ambos, puesto que ambos, *Padre* e *Hijo*, son el mismo *Dios*; y tampoco que el *nuevo pacto* acerca del *reino de Dios* no haya sido propuesto en nombre del PADRE, sino en nombre del PADRE, del HIJO y del ESPÍRITU SANTO, como de un *único Dios*.

5. Sin embargo, el reino de Dios, para cuya restauración CRISTO fue enviado por Dios Padre, no tiene inicio antes de su segundo advenimiento, es decir antes del día del Juicio, cuando venga en majestad con los ángeles acompañantes. En efecto, se les prometió a los apóstoles que en el reino de Dios juzgarían a las doce tribus de Israel: *Vosotros, los que me habéis seguido en la regeneración, cuando el Hijo del hombre se siente sobre el trono de su gloria, os sentaréis también vosotros sobre doce tronos para juzgar a las doce tribus de Israel* (Mt. 19, 28), lo cual no se ha de cumplir sino en el día del Juicio; por lo tanto, CRISTO todavía no está en la sede de su majestad. Tampoco se llama reino el tiempo en que CRISTO vivió en la

[228] Véase «Glosario», s.v. *Trinidad*.

tierra, sino *regeneración*, esto es, renovación o restauración del reino de Dios y llamamiento de los que habían de ser recibidos en el reino futuro. Pues si se dice: *Cuando el Hijo del hombre venga en su gloria y todos los ángeles con él, se sentará sobre su trono de gloria y se reunirán en su presencia todas las gentes, y él separará a unos de otros, como el pastor separa a las ovejas de los cabritos* (Mt. 25, 31-32), se colige manifiestamente que no existe ninguna separación futura en cuanto al lugar de los súbditos de Dios respecto de sus enemigos, ya que vivirán mezclados hasta el advenimiento futuro de CRISTO.[229] Esto se confirma también mediante la comparación del reino de los cielos con el trigo mezclado con cizaña y con la red que recoge toda clase de peces. Pero no se puede llamar reino propiamente a una multitud de hombres compuesta de súbditos y enemigos que viven juntos indiscriminadamente. Además, al preguntarle a nuestro Salvador si en el tiempo en el que ascendería al cielo habría de restaurar el reino de Israel, los *apóstoles* testimoniaban abiertamente que cuando CRISTO ascendiera el reino de Dios todavía no habría advenido. Así dicen las palabras de CRISTO: *Mi reino no es de este mundo* (Jn. 18, 36). Y: *no beberé*, etc., *hasta que advenga el reino de Dios* (Lc. 22, 18). Y: *Dios no ha enviado a su Hijo al mundo para que juzgue al mundo sino para que el mundo sea salvado por Él* (Jn. 3, 17). Y: *si alguno escucha mis palabras y no las guarda, yo no le juzgo, porque no he venido a juzgar al mundo sino a salvar al mundo* (Jn. 12, 47). Y: *Hombre, ¿quién me ha designado juez o árbitro entre vosotros?* (Lc. 12, 14). También lo atestigua la expresión misma *reino de los cielos* y se colige de las palabras del profeta Jeremías al hablar del *reino de Dios* por el *nuevo pacto*: *No tendrán ya que enseñarse unos a otros ni exhortarse unos a otros, diciendo: Conoced a Yavé, sino que todos me conocerán, desde los pequeños a los grandes, palabra de Yavé* (Jr. 31, 34), lo cual no puede entenderse del reino de este mundo. Así pues, el reino de Dios en aras de cuyo establecimiento CRISTO vino a este mundo, sobre el cual los profetas han vaticinado y del cual decimos *venga tu reino* (si debe tener separados en distintos lugares a los súbditos y los enemigos, si debe tener juicios y majestad, según se ha predicho), comenzará en ese tiempo en el que Dios separará las ovejas de los cabritos, en el que los apóstoles juzgarán a las doce tribus de Israel, en el que finalmente todos conocerán a Dios, de tal modo que no sea necesario enseñarlo, esto es, en el segundo advenimiento de CRISTO, o sea, el día del Juicio final. Porque si el reino de Dios ya hubiese sido restaurado, no se podría explicar por qué CRISTO,

---

[229] Véase XVII.19.

completada la obra por la cual ha sido enviado, vendría nuevamente, o por qué suplicaríamos de este modo: *venga tu reino*.

6. Pero aunque el *reino de Dios* que CRISTO había de establecer mediante una *nueva alianza* fuera celestial, no por eso se ha de pensar que los que suscriben aquel pacto creyendo en CRISTO no habían de ser gobernados también en la tierra, y por ende perseverar en su fe y en la obediencia prometida en el pacto. Pues sería en vano el reino celestial y la patria prometida si no hubiéramos de ser conducidos a ellos. Pero no pueden ser conducidos sino quienes son dirigidos hacia el camino. Si bien no era sacerdote, cuando Moisés instituyó el *reino sacerdotal* durante todo el tiempo de la peregrinación hasta el ingreso en la tierra prometida, él mismo gobernó y condujo al pueblo. Por la misma razón es propio de nuestro Salvador (que Dios quiso que fuera similar a *Moisés* en este asunto), en cuanto que enviado por el Padre, gobernar a los futuros ciudadanos de la ciudad celestial también en esta vida, para que puedan llegar e ingresar a aquélla, aunque no sea propiamente su reino, sino del Padre. Pero el régimen por el cual CRISTO gobierna en esta vida a sus fieles no es propiamente un *reino* o *imperio* sino un *cargo pastoral* o *derecho de enseñar*; Dios Padre no le dio a él la potestad de *juzgar* acerca de lo *mío* y lo *tuyo*, tal como a los reyes de la tierra, ni la de *compeler* mediante *penas*, ni la de *legislar*, sino la de mostrar y *enseñar* al mundo tanto el *camino* como la *ciencia de la salvación*: la potestad de *predicar* y *explicar* qué se ha de hacer a los que han de entrar en el *reino de los cielos*. Que CRISTO no había obtenido del padre la potestad para *juzgar* en cuestiones de *mío* y *tuyo*, esto es, en todas las *cuestiones de derecho* entre los que no han creído en él, lo muestran suficientemente aquellas palabras suyas citadas más arriba: *Hombre, ¿quién me ha designado juez o árbitro entre vosotros?* También está confirmado por la razón; pues como CRISTO fue enviado para *concluir* un *pacto* entre Dios y los hombres, y como nadie está obligado a prestar obediencia antes de que se inicie el pacto, si juzgara acerca de cuestiones de *derecho*, nadie estaría obligado a obedecer su sentencia. Por su parte, que a CRISTO no le fue comisionado el conocimiento de causas jurídicas en este mundo, ni entre fieles, ni entre infieles, es evidente por el hecho de que aquel derecho pertenece sin controversia a los *príncipes* mientras no sea derogada por Dios la autoridad de ellos, lo cual no sucedería antes del día del Juicio, como se colige de las palabras de san Pablo al respecto: *Después será el fin* (dice), *cuando entregue a Dios Padre el reino*, *cuando haya reducido a la nada todo principado, toda potestad y todo poder* (1 Co. 15, 24). En segundo lugar, las palabras de nuestro Salvador a *Santiago* y a

Juan, cuando le dijeron: *¿Quieres que digamos que baje fuego del cielo que los consuma* (a saber, a los *samaritanos*, que en *Jerusalén* se habían negado a recibirlo como huésped)? (Lc. 9, 54), al increparlos y decirles: *El Hijo del hombre no vino a perder las almas sino a salvarlas* (v. 56). Y aquellas palabras: *Os envío como ovejas en medio de lobos*, *sacudid el polvo*, y similares (Mt. 10, 16). Y aquellas otras palabras: *Dios no ha enviado a su hijo al mundo para que juzgue al mundo, sino para que el mundo sea salvado por Él* (Jn. 3, 17). Y éstas: *Y si alguno escucha mis palabras y no las guarda, yo no le juzgo, porque no he venido a juzgar al mundo*, etc. (Jn. 12, 47) muestran que no le fue dada la potestad de condenar o castigar a alguien. En verdad se lee que *El Padre no juzga a nadie sino que ha entregado al Hijo todo el poder de juzgar* (Jn. 5, 22), pero dado que esto puede y debe ser entendido acerca del día del Juicio futuro, no contradice las palabras antecedentes. Finalmente, que no había sido enviado a sancionar leyes nuevas, ni que por lo tanto había sido por oficio y misión un *legislador* propiamente dicho (como tampoco lo fue *Moisés*), sino proponedor y promulgador de las leyes paternas (pues por el pacto el rey era Dios, no *Moisés* ni CRISTO), se colige de lo que dijo: *No he venido a abrogarla* (a saber, la ley anterior que Dios da a *Moisés* y Cristo interpreta inmediatamente: Mt. 5, 17) *sino a cumplirla*. Y: *si alguno descuidase uno de esos preceptos menores y enseñare así a los hombres, será el menor en el reino de los cielos* (v. 19). Por consiguiente, CRISTO no obtuvo del Padre una autoridad regia o gubernamental comisionada para sí en este mundo, sino sólo una autoridad aconsejadora y doctrinal, lo cual él mismo da a entender cuando llama a los *apóstoles* no cazadores sino pescadores de hombres, así como cuando compara el reino de Dios con el grano de mostaza y con el fermento escondido en la harina.

7. Dios prometió primero a *Abraham* una descendencia numerosa, la posesión de la tierra de *Canaán* y la bendición de las naciones sobre su descendencia, a condición de que él mismo y su descendencia le sirvieran; después, prometió a la descendencia de *Abraham* según la carne un *reino sacerdotal*, gobierno libérrimo en el cual no habían de estar sujetos a poder humano alguno, a condición de que sirvieran al Dios de *Abraham* de acuerdo con el rito que enseñaría *Moisés*; finalmente, prometió a ellos y a todas las naciones un *reino celestial* y eterno, a condición de que sirvieran al Dios de Abraham de acuerdo con el rito que enseñaría CRISTO. Pues, por el *nuevo pacto*, esto es, el *cristiano*, los hombres han convenido *que servirían al Dios de Abraham, de acuerdo con el rito que enseñaría* JESÚS; Dios, por su parte, que *les remitiría los pecados* y *que los introduciría en el*

reino celestial. Ya hemos hablado más arriba en el capítulo quinto sobre el reino celestial, que a veces suele ser llamado *reino de los cielos*, a veces *vida eterna*. Lo que se requiere por parte de los hombres, a saber, servir a Dios como lo enseñara CRISTO, contiene dos elementos: *prestar obediencia a Dios* (esto es servir a Dios) y *fe* en JESÚS, o sea, que creamos que JESÚS es EL CRISTO prometido por Dios (ésta es la única razón por la cual se ha de seguir su doctrina más que la de otro). En verdad, en las Sagradas Escrituras muy a menudo se vierte *penitencia* en lugar de *obediencia*, por el hecho de que CRISTO en todas partes enseña que ante Dios la voluntad es considerada como un acto pero la penitencia es un signo infalible del alma obediente. Una vez entendido esto, resulta evidente a partir de muchos pasajes de las Sagradas Escrituras que las condiciones de la *alianza cristiana* son las que hemos dicho: por parte de Dios, dar a los hombres la remisión de los pecados y la vida eterna; por parte de los hombres, arrepentirse y creer en JESUCRISTO. En primer lugar, consideremos aquellas palabras: *El reino de Dios está cercano; arrepentíos y creed en el Evangelio* (Mc. 1, 15), que contienen todo el pacto. De manera similar, aquellas otras: *Que así estaba escrito, que el Mesías padeciese y al tercer día resucitase de entre los muertos y que se predicase en su nombre la penitencia para la remisión de los pecados a todas las naciones, comenzando por Jerusalén* (Lc. 24, 46-47). Y éstas: *Arrepentíos, pues, y convertíos, para que sean borrados vuestros pecados a fin de que lleguen los tiempos de consuelo de parte del Señor*, etc. (Hch. 3, 19). Pero a veces una parte se propone expresamente, otra se sobrentiende, como aquí: *El que cree en el Hijo tiene la vida eterna; el que rehúsa creer en el Hijo no verá la vida, sino que está sobre él la cólera de Dios* (Jn. 3, 36), donde se expresa la *fe*, al tiempo que se calla la *penitencia*. Y en la predicación de CRISTO: *Arrepentíos porque se acerca el reino de Dios* (Mt. 4, 17), donde se expresa la *penitencia*, al tiempo que se sobrentiende la *fe*. Pero las partes del *nuevo contrato* se explican de la manera más manifiesta y formal allí donde un cierto príncipe, como si licitara el reino de Dios, le pregunta a nuestro Salvador: *Maestro bueno, ¿qué haré para alcanzar la vida eterna?* (Lc. 18, 18). CRISTO propone en primer lugar una parte del precio, a saber, la observancia de los preceptos u obediencia, y cuando aquél responde que ya había cumplido con esta parte, agrega la otra: *Aún te queda* (dice) *una cosa: vende cuanto tienes y repártelo entre los pobres, y tendrás un tesoro en el cielo, y luego sígueme* (v. 22). Esto era la parte de la *fe*. Y por eso el príncipe, al no creer lo suficiente en CRISTO y en los tesoros celestiales, se fue triste. El mismo pacto está contenido en estas palabras: *El que creyere y*

fuere bautizado se salvará, mas el que no creyere se condenará (Mc. 16, 16), en donde se expresa la *fe* y se supone la *penitencia* en los bautizados. Y en éstas: *quien no naciere del agua y del Espíritu no puede entrar en el reino de los cielos* (Jn. 3, 5), en donde *renacer del agua* es lo mismo que regeneración, esto es, conversión a CRISTO. Y el hecho de que en los dos pasajes inmediatamente citados y en otros se requiera el *bautismo* se ha de entender de este modo: lo que la *circuncisión* era al *antiguo pacto* es el *bautismo* al *nuevo pacto*. Por lo tanto, puesto que aquélla no pertenecía a la esencia sino a la memoria del *antiguo pacto* como ceremonia y signo (lo cual fue omitido en el desierto), de manera similar éste tampoco pertenece a la esencia de la nueva alianza iniciada, sino que oficia de memoria y signo. Con tal de que exista la voluntad, puede ser omitido en caso de necesidad lo referente al pacto; pero la *penitencia* y la *fe*, que pertenecen por esencia al *pacto*, son requeridas siempre.

8. En el *reino de Dios* después de esta vida no existirá *ley alguna*; tanto porque no existe lugar para leyes donde no existe el pecado, cuanto porque las leyes no nos fueron dadas por Dios para el cielo, sino para ser dirigidos al cielo. Por consiguiente, examinemos ahora las leyes que CRISTO propuso como leyes del Padre (que no sancionó él mismo, pues, como se ha mostrado más arriba en el artículo sexto, no quiso asumir para sí la autoridad legislativa). Hay un pasaje en la Escritura en donde las *leyes de Dios* transmitidas hasta este tiempo están resumidas en dos preceptos: *Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente. Éste es el más grande y el primer mandamiento. El segundo, semejante a éste, es: Amarás al prójimo como a ti mismo. De estos dos preceptos penden toda la Ley y los Profetas* (Mt. 22, 37-40). De hecho, el primero de éstos había sido dado anteriormente por *Moisés*, con las mismas palabras (Dt. 6, 5). Y el segundo, incluso antes de *Moisés*, ya que es la ley natural y surge con la naturaleza racional misma. Ambas son, a la vez, la suma de todas las leyes. Y todas las leyes del culto divino natural están contenidas en estas palabras: *amarás a Dios*; y todas las leyes del culto divino debido por el *antiguo pacto*, en aquello que se dice: *amarás a tu Dios*, esto es, a *Dios* en cuanto rey particular de *Abraham* y su descendencia; y todas las leyes naturales y civiles, en estas palabras: *amarás al prójimo como a ti mismo*. Pues el que ama a Dios y al prójimo tiene intención de obedecer tanto las leyes divinas como las humanas. Y Dios no exige nada más que la intención de obedecer. Hay otro pasaje en donde CRISTO *interpreta las leyes*, a saber, los capítulos quinto, sexto y séptimo de san Mateo en su totalidad. Pero todas esas leyes se encuentran o bien en el *decálogo*, en la *ley moral*,

o bien están contenidas en la *fe de Abraham*, como está contenida en la *fe de Abraham* aquella ley acerca de no repudiar a la esposa. Pues que *serán dos en una sola carne* no fue transmitido primero ni por CRISTO ni por *Moisés*, sino por *Abraham*, el que primero predicó la creación del mundo; en consecuencia, aquellas leyes que CRISTO resume en un pasaje y explica en otro obligan a todos los mortales que reconocen al Dios de *Abraham*. Fuera de éstas, no leemos que CRISTO haya transmitido ley alguna más allá de la institución de los sacramentos del *bautismo* y de la *eucaristía*.

9. ¿Qué se dirá por lo tanto de preceptos de este tipo: *arrepentíos, bautizaos, observad los mandamientos, creed en el Evangelio, venid a mí, vende todo lo que tienes, dalo a los pobres y sígueme*, y similares? Se dirá que no son *leyes*, sino llamamientos a la *fe*, como el de Isaías: *Venid, comprad sin dinero, sin pagar, vino y leche* (Is. 55, 1). Aunque los llamados no vengan, no por eso pecan en contra de ley alguna sino sólo contra la prudencia; ni se castigará la falta de fe, sino los pecados anteriores. Por ello san *Juan* dice acerca del incrédulo: *Está sobre él la cólera de Dios* (Jn. 3, 36); no dice que la *cólera de Dios caerá* sobre él. Y: *El que no cree ya está juzgado, porque no creyó* (Jn. 3, 18); no dice: *será juzgado*, sino *ya está juzgado*. Es más, no se puede concebir satisfactoriamente que la *remisión de los pecados* sea un beneficio a partir de la *fe*, si no se entiende también al contrario que el castigo de los pecadores es un daño a partir de la *falta de fe*.

10. Nuestro Salvador no ha prescripto ley alguna para los súbditos de los príncipes y para los ciudadanos del Estado, esto es, no dio regla alguna por la cual el ciudadano pueda conocer y distinguir qué es lo *suyo*, qué es *ajeno* ni por cuáles fórmulas, palabras y circunstancias se debe *dar*, *entregar*, *ocupar* o *poseer* una cosa para que se estime conforme a derecho que es del que la *recibe*, *ocupa* o *posee*. Por ello, se ha de entender necesariamente que los ciudadanos individuales deben recibir estas reglas del Estado, esto es, de aquel hombre o aquella asamblea que tiene el poder soberano del Estado, no sólo entre infieles, de los cuales el mismo CRISTO negó ser juez y *árbitro*, sino también entre cristianos. Por lo tanto, se sigue que mediante aquellas leyes: *no matarás*, *no adulterarás*, *no hurtarás*, *honrarás a tus padres*, no prescribió otra cosa sino que los ciudadanos y los súbditos obedecieran absolutamente en todas las cuestiones acerca de lo *mío*, lo *tuyo*, lo *suyo*, lo *ajeno*. Y en efecto, con el precepto *no matarás* no se prohíbe toda muerte; pues el que dijo *no matarás* también dijo: *será castigado con la muerte el que en ese día haga un trabajo cualquiera* (Ex. 35, 2). Ni tampoco se prohíbe toda muerte sin conocimiento de causa: *Mate cada uno a su hermano, a su amigo, a su deudo* (Ex. 32, 27). Y se

mataron veintitrés mil hombres. Ni se prohíbe toda muerte de un hombre inocente; como se aprecia en el voto de Jefté: *El que a mi vuelta salga de las puertas*, etc., *lo ofreceré en holocausto* (Jc. 11, 31). Y su voto fue aceptado por Dios. Por lo tanto, ¿qué es lo que está prohibido? Sólo esto: que un hombre mate a quien no tenga derecho a matar, o sea, que nadie mate a menos que sea *suyo* hacerlo. En consecuencia, la ley de CRISTO ordena obedecer sólo al Estado acerca del homicidio, así como acerca de toda lesión del hombre y de las penas que se han de estatuir. De manera similar, mediante el precepto *no cometerás adulterio* no se prohíbe todo concúbito, sino sólo con la mujer *ajena*; pero el juicio sobre cuál es *ajena* pertenece al Estado y se ha de determinar mediante aquellas reglas que prescribe el Estado. De allí que con este precepto se manda al marido y a la mujer que observen la fidelidad que se dieron mutuamente por prescripción del Estado. Igualmente, mediante el precepto *no hurtarás* no se prohíbe toda ocupación o sustracción clandestina de una cosa, sino sólo de la ajena; por lo tanto, se le manda al ciudadano únicamente esto: no ocupar o sustraer subrepticiamente algo que el Estado prohíbe ocupar o sustraer subrepticiamente. Y en general no se ha de llamar *homicidio*, *adulterio*, *hurto*, etc. a lo que no se hace en contra de las leyes civiles. Finalmente, como CRISTO ordenó honrar a los padres pero no prescribió mediante cuáles ritos, apelaciones y mediante cuál obediencia han de ser honrados, se entiende que han de ser honrados voluntaria e internamente como reyes y señores de sus hijos, pero externamente no más allá de lo que permite el Estado, que asignará *a cada uno su honor* (así como también otras cosas). Y como la naturaleza de la justicia consiste en que se dé a cada uno lo *suyo*, es manifiesto que también pertenece al Estado cristiano determinar qué es la justicia y qué la injusticia o el pecado contra la justicia. Y lo que pertenece al Estado se ha de considerar que es propio del o de los que tienen el poder soberano del Estado.

11. Además, puesto que nuestro Salvador no indicó a los ciudadanos ley alguna acerca del gobierno del Estado más allá de las leyes naturales, esto es, más allá del mandato de la obediencia civil, ningún ciudadano puede determinar privadamente quién es amigo o enemigo público, cuándo se ha de ir a la guerra, cuándo a una alianza, cuándo a la paz, cuándo a una tregua; ni determinar qué ciudadanos, qué autoridad y de cuáles hombres, qué doctrinas, qué costumbres, qué discursos, qué combinaciones y de cuáles hombres son ventajosos o adversos para la salvación del Estado. Por lo tanto, estas cosas y otras similares han de ser aprendidas, si es necesario, del Estado, es decir, de los gobernantes soberanos.

12. Además: edificar fortificaciones, casas, templos; mover, transportar, quitar pesos ingentes; atravesar los mares sin temor; construir máquinas para todo uso de la vida; conocer la faz de la tierra, el curso de los astros, las estaciones del año, el cómputo del tiempo y finalmente la naturaleza de las cosas; conocer a fondo los derechos naturales y civiles; y todas las ciencias que están comprendidas bajo el nombre de filosofía: todas estas cosas son necesarias en parte para vivir, en parte para vivir bien. El conocimiento de éstas (porque CRISTO no las ha transmitido) se ha de adquirir mediante el razonamiento, es decir, tejiendo consecuencias a partir de un inicio tomado de la experiencia. Pero los razonamientos de los hombres a veces son correctos, a veces erróneos, y por consiguiente lo que se concluye y se tiene por verdad es a veces verdadero, a veces erróneo. Y los errores, incluso acerca de estas cuestiones filosóficas, conllevan a veces daño público y presentan una ocasión para grandes sediciones e injurias. Por lo tanto, conviene que, cuando se origine una controversia acerca de estas cosas que repugne al bien público y a la paz común, exista alguien que dicte sentencia acerca del razonamiento, es decir, acerca de si lo que se infiere es inferido correctamente o no, para que se ponga fin a la controversia. Pero CRISTO, que no vino a este mundo para enseñar *lógica*, no ha dado ninguna regla sobre este asunto. En consecuencia, lo que resta es que los jueces de tales controversias sean los mismos que Dios había instituido con anterioridad por naturaleza, a saber, los que han sido designados por el gobernante soberano en cada Estado. Además, si se suscita una controversia acerca del significado exacto de los nombres o apelativos que son de uso común, es decir, acerca de las definiciones, de tal forma que se haga necesario determinar el asunto en aras de la paz del Estado y de la distribución del derecho, la determinación pertenecerá al Estado. Pues los hombres indagan razonando las definiciones de este tipo a partir de la observación de diversas nociones, para cuya expresión se emplean aquellas apelaciones en distintos momentos y circunstancias; pero decidir si alguien ha razonado correctamente es propio del Estado. Por ejemplo, si una mujer da a luz un nacido con forma insólita y la ley prohíbe matar a un hombre, surge la cuestión de si el nacido es un hombre. Por lo tanto, se cuestiona qué es un hombre. Nadie duda de que el Estado juzgará, y esto sin tener en cuenta en absoluto la definición aristotélica: el hombre es un animal racional.[230] Y

---

[230] Hobbes pone de este modo en tela de juicio uno de los conceptos clave del humanismo republicano, esto es, la *humanitas*, una de las virtudes que de hecho él mismo enumera, como buen humanista, dentro de la ley natural.

sobre tales asuntos (a saber, el *derecho*, la *política* y las *ciencias naturales*) CRISTO niega que pertenezca a su oficio dar preceptos o enseñar algo que no sea esto: que en todas las cosas relativas a dichas controversias los ciudadanos individuales obedezcan las leyes y las sentencias de su Estado. Sin embargo conviene recordar que CRISTO mismo, en tanto que Dios, habría podido con derecho no sólo enseñar sino también mandar lo que quisiera.

13. La suma del oficio de nuestro Salvador era enseñar el camino y todos los medios para la salvación y la vida eterna; y uno de los medios para la salvación es la *justicia* y la *obediencia civil*, es decir la *observancia* de todas las leyes *naturales*. Pero éstas pueden ser enseñadas de dos maneras. Una, como teoremas, mediante la razón natural, deduciendo el derecho y las leyes naturales a partir de principios y contratos humanos; y esta doctrina así transmitida está sujeta al examen de la autoridad civil. La otra, como leyes, mediante la autoridad divina, mostrando que tal es la voluntad de Dios; y este modo de enseñar sólo pertenece a aquel que conoce la voluntad de Dios sobrenaturalmente, esto es, a CRISTO. En segundo lugar, perteneció a la misión de Cristo perdonar los pecados a los penitentes, ya que eso era necesario para la salvación de los hombres que ya hubieran pecado, y otro no podía hacerlo. Pues la remisión de los pecados no sigue naturalmente a la penitencia (como si fuera debida), sino que depende (como algo gratuito) de la voluntad de Dios que se ha de revelar sobrenaturalmente. En tercer lugar, perteneció a la misión de Cristo enseñar todos los mandatos de Dios –sea acerca del culto, sea acerca de los dogmas de la fe– que no pueden ser conocidos por la razón natural sino sólo mediante la revelación; éstos son: que él mismo es Cristo; que *su reino no es terrenal, sino celestial*; que *existen premios y castigos después de esta vida*; que *el alma es inmortal*; que *los sacramentos serían tantos y tales*, y similares.

14. A partir de lo dicho en los artículos inmediatamente precedentes no es difícil distinguir entre las cosas *espirituales* y las *temporales*. En efecto, como se entiende por cosas *espirituales* las que tienen fundamento en la autoridad y la misión de CRISTO, y que no podrían ser conocidas a menos que fueran enseñadas por CRISTO, y como todas las otras son temporales, se sigue que la definición y el pronunciamiento de las sentencias acerca de lo *justo* y lo *injusto*, el conocimiento en todas las controversias acerca de los *medios de la paz* o de la *defensa pública*, y el examen de las doctrinas y de los libros en toda *ciencia racional es propio del derecho temporal*. En cambio, las cosas que sólo dependen de la palabra y de la autoridad de CRISTO son *misterios de la fe* y su juicio es propio del *derecho espiritual*. Pero definir qué es *espiritual* y qué es *temporal*, dado que nuestro Salvador no transmitió esta distinción, es

una inquisición de la razón y pertenece al *derecho temporal*.[231] Si bien san Pablo distingue en muchos pasajes entre cosas *espirituales* y *carnales*, no definió ni dio las reglas por las cuales podemos conocer qué procede de la razón natural y qué de la inspiración sobrenatural. Llama *espirituales* a las que son del *espíritu*, a saber: la *sabiduría*, el *discurso de la ciencia*, la *fe*, la *facultad de curar enfermedades*, la *operación de milagros*, la *profecía*, la *discreción de espíritus*, el *conocimiento de las lenguas*, la *interpretación de los discursos* (Rm. 8, 5; 1 Co. 12, 8-9), todas inspiradas sobrenaturalmente por el *Espíritu Santo* y tales que ningún *hombre natural* puede entender si no conoció el sentido de Cristo (1 Co. 2, 14-16).[232] Llama a los bienes de la fortuna *de la carne* (Rm. 15, 27) y a los hombres, *carnales* (1 Co. 3, 1-3).

15. De esta manera, como consta que nuestro Salvador ha comisionado (o mejor dicho no quitó) a los príncipes y a quienes en cada uno de los Estados pertenece el poder soberano la autoridad soberana de juzgar y determinar todas las controversias acerca de las cosas *temporales*, veamos a continuación a quién se ha comisionado una autoridad similar acerca de las cosas *espirituales*. Dado que esto no se puede saber sino a partir de la *palabra de Dios* y la *tradición de la Iglesia*, se ha de investigar ahora qué es la *palabra de Dios*, qué es *interpretarla*, qué es la *Iglesia*, y qué son la *voluntad* y el mandato de la *Iglesia*. Si omitimos que en la Sagrada Escritura la *palabra de Dios* figura de vez en cuando en lugar de *Hijo de Dios*, se entiende que esa voz tiene tres acepciones. En primer lugar y más propiamente, lo que Dios ha dicho; así, la palabra de Dios es cualquier cosa que Dios dijo a *Abraham* y a los *patriarcas*, a *Moisés* y a los *profetas* o nuestro Salvador a los discípulos, y a otros cualesquiera. En segundo lugar, cualquier cosa dicha por los hombres por orden o impulso del Espíritu Santo, en cuyo sentido reconocemos que las Sagradas Escrituras son *palabra de Dios*. En tercer lugar, en el Nuevo Testamento la *palabra de Dios* significa de hecho muy frecuentemente la doctrina evangélica, *la palabra acerca de*

---

[231] Las diferencias entre el anglicanismo y el catolicismo no eran tanto teológicas cuanto jurisdiccionales. Véase XVII.28, n.

[232] Si bien el texto latino de la Vulgata que Hobbes cita es *animalis homo* [literalmente, *hombre animal*], optamos por traducir la locución por «hombre natural». No se trata aquí de la carencia de una racionalidad basada en el λόγος [lógos] (el mismo de la celebérrima fórmula aristotélica), sino más bien de una ausencia de πνεῦμα [pneûma], es decir, de una dimensión no-física ni cósmica, sino divina. El propio Pablo no utiliza en este pasaje la palabra griega correspondiente a animal o ser viviente en general (ζῷον [zôon]), sino la voz que corresponde a un ser animado en sentido griego clásico (ψυχικός [psychicós]), es decir: un ser viviente animado. El *animalis homo* es según lo anterior un ser natural no plenificado por una instancia espiritual trascendente a la vida natural.

Dios o *la palabra acerca del reino de Dios* a través de CRISTO. Por ejemplo: donde se dice que CRISTO predicó el *evangelio del reino* (Mt. 4, 23), que los apóstoles predican la *palabra de Dios* (Hch. 13, 46) o donde la palabra de Dios es llamada *la palabra de la vida* (Hch. 5, 20), *la palabra del evangelio* (Hch. 15, 7), *la palabra de la fe* (Rm. 10, 8), *la palabra de la verdad*, es decir (una vez añadida la interpretación) *el evangelio de la salvación* (Ef. 1, 13), y donde se la llama *la palabra de los apóstoles*. En efecto, dice san Pablo: *Y si alguno no obedece esta palabra nuestra*, etc. (2 Ts. 3, 14). No se puede entender que tales pasajes se refieran a otra cosa que no sea a la *doctrina evangélica*. De manera similar, donde se dice que la *palabra de Dios se disemina*, *se extiende* y *se multiplica* (Hch. 12, 24; 13, 49), es difícil concebir esto en relación con la voz misma de Dios o de los apóstoles; pero es fácil concebirlo en relación con la doctrina. Y en esta tercera acepción *la palabra de Dios* es toda *doctrina acerca de la fe cristiana* que hoy se enseña desde la cátedra y está contenida en los libros de los teólogos.

16. Entonces, la Sagrada Escritura, en cuanto la reconocemos como inspirada por Dios, es en su totalidad palabra de Dios de acuerdo con la segunda acepción. Y en innumerables pasajes de la misma Sagrada Escritura lo es de acuerdo con la primera. Y como su mayor parte versa sobre el *reino celestial*, la predicción o prefiguración antes de la encarnación de CRISTO o bien la evangelización y explicación posterior a la encarnación, también en el tercer significado es la Sagrada Escritura *la palabra de Dios*, donde *la palabra de Dios* es tomada como *la palabra acerca de Dios*, es decir, como *evangelio*, y por eso también *canon* y *regla* de toda la *doctrina evangélica*. Pero puesto que en las mismas Escrituras se leen muchas cosas *políticas*, *históricas*, *morales*, *físicas* y otras que no se refieren en absoluto a los *misterios de la fe*, si bien esos pasajes contienen una doctrina verdadera y son el canon de tales doctrinas, no pueden ser el canon de los misterios de la religión cristiana.

17. El canon de la *palabra de Dios* no es en verdad el vocablo y la letra de la doctrina cristiana, sino su sentido verdadero y genuino, ya que la mente no se rige por las Escrituras a menos que pueda entenderlas. Por lo tanto, para que las Escrituras se conviertan en canon es necesario un intérprete. Pero de ahí se sigue una de estas dos cosas: o bien que la palabra interpretada es la palabra de Dios o bien que el canon de la doctrina cristiana no es la palabra de Dios. De estas dos, la última es necesariamente falsa, ya que la regla de doctrina, que no puede ser conocida por la razón humana sino sólo por revelación divina, no puede ser sino divina. Pues si no reconocemos que alguien es capaz de discernir acerca de la verdad de

una doctrina, tampoco podemos tener como verdadera su opinión sobre la misma doctrina. Por ende, la primera es verdadera: la *palabra del intérprete* de las Escrituras es *la palabra de Dios*.

18. Pero este intérprete, a cuya opinión se confiere tanto honor que se la tiene por *la palabra de Dios*, no es cualquiera que traduzca la Escritura de la lengua hebrea y griega al latín para sus oyentes latinos, al francés para los franceses y a las demás lenguas vernáculas individuales, ya que esto no es interpretar. En efecto, la naturaleza del lenguaje en general es tal que, aun cuando merezca un lugar principal entre los signos por los cuales manifestamos nuestros conceptos a los demás, no puede cumplir la función solo sin la ayuda de muchas circunstancias. Así, la viva voz tiene intérpretes presentes, a saber: el tiempo, el lugar, el rostro, el gesto, el propósito del que habla e incluso, siempre que sea necesario, el mismo que habla y explica su intención con otras palabras. No es para una mente común, ni en general para una mente sin erudición y no sumamente experta en la antigüedad, recuperar estas ayudas faltantes de la interpretación en los escritos de tiempos antiguos. Por lo tanto, no es suficiente para la interpretación de las Escrituras conocer la lengua en la que hablan. Ni es intérprete canónico de las Escrituras cualquiera que escribe comentarios sobre ellas. Pues los hombres pueden equivocarse y también pueden inclinarla hacia su ambición o detraerla en servicio de sus prejuicios incluso si se resiste, en cuyo caso se tendría una opinión errónea en lugar de la *palabra de Dios*. Aun cuando esto no acaeciera, tan pronto como estos comentadores desaparezcan, los comentarios necesitarán explicaciones indefinidamente y una vez que pase el tiempo las explicaciones necesitarán exposiciones, y las nuevas exposiciones, nuevos comentarios; de tal forma que el canon o la regla de doctrina cristiana por la que se han de determinar las controversias de la religión no puede consistir de ninguna manera en una interpretación escrita. Resta que el intérprete canónico sea alguien con la función de zanjar legítimamente las controversias, explicando la *palabra de Dios* en los juicios mismos. Por eso se ha de estar a su autoridad no menos que a la de los que primero nos recomendaron la Escritura misma como canon de la fe, y ha de ser uno y el mismo el *intérprete de la Escritura* y el *juez supremo* de todas las *doctrinas*.

19. En lo que atañe al nombre de *Iglesia*, desde su origen significa lo mismo que *concio* en latín o asamblea de ciudadanos, así como *eclesiástico* es lo mismo que *concionator*, es decir, el que habla a la asamblea.[233] En este

[233] Véase XVIII.12, n. Se presenta aquí la misma explicación histórica que utilizó Lutero en contra de la mediación eclesiástica católica en su ensayo «Von den Koncilien und Kirchen»

sentido leemos en los Hechos de los apóstoles *Iglesia legítima* e *Iglesia confusa* (Hch. 19, 32.40), entendiéndose por aquélla una asamblea convocada, por ésta una concurrencia tumultuosa del pueblo. Por lo demás, en la Sagrada Escritura se entiende de hecho por *Iglesia de los cristianos* a veces una asamblea, a veces los cristianos mismos (aunque no congregados efectivamente), puesto que se les ha concedido entrar en la reunión y comunicarse con los congregados. Por ejemplo: *comunícalo a la Iglesia* (Mt. 18, 17) se entiende de los congregados, porque de otro modo es imposible *decir* algo a la *Iglesia*. Pero *devastaba la Iglesia* (Hch. 8, 3) no se entiende de los congregados. A veces *Iglesia* se toma como los bautizados o los que profesan la fe cristiana, sean ellos cristianos internamente o simuladamente, como cuando leemos que algo fue dicho o escrito a la *Iglesia*, o dicho, decretado, hecho por la *Iglesia*. Mas a veces sólo como los *elegidos*, como cuando se dice la *santa* e *inmaculada Iglesia* (Ef. 5, 27). Pero los elegidos no son, en cuanto que militan, la Iglesia propiamente dicha (pues no pueden convenirse), sino que son la *Iglesia futura* en aquel día en el cual triunfarán separados de los réprobos.[234] Nuevamente, la *Iglesia* puede a veces ser tomada colectivamente como todos los cristianos a la vez, como cuando CRISTO es llamado *cabeza de la Iglesia* y *cabeza del cuerpo de la Iglesia* (Ef. 5, 23; Col. 1, 18), a veces como sus partes, como la *Iglesia de Éfeso, la Iglesia que está en su casa, las siete Iglesias*, etc. Finalmente, *Iglesia* tomada como asamblea efectivamente congregada significa, al reunirse por diversos fines, a veces los que se congregan para las deliberaciones y los juicios, en cuyo sentido se llama también concilio y sínodo, a veces los que se convienen en la casa de la oración para honrar a Dios, con cuyo significado es utilizada en 1 Co. 14, 4.5.23.28, etc.

20. Pero la *Iglesia* a la que se atribuyen *acciones* e incluso *derechos personales* y respecto de la cual es necesario entender fórmulas como *di a la Iglesia, el que no obedeciere a la Iglesia* y otras similares se ha de definir de tal forma que se entienda por esa voz una *multitud de hombres que ha celebrado el nuevo pacto con Dios mediante Cristo* (esto es, una multitud de los que han recibido el sacramento del bautismo), *multitud que puede ser convocada por alguno conforme a derecho en un lugar*, de tal suerte que *cuando ése los convoca todos están obligados a asistir por sí mismos o me-*

(1539): Martin Luther, *Ausgewählte Schriften*. Hrg. von Karin Bornkamm & Gerhard Ebeling, Frankfurt a. M., Insel, 1995, tomo V, pp. 181-221. Véase en especial p. 182, donde Lutero afirma que «ecclesia o Iglesia no significa aquí [sc. Hch. 19, 39] y en otros pasajes otra cosa que pueblo reunido [versammeltes Volk]».

[234] Véase XVII.5.

diante otros. Pues una multitud de hombres no se ha de llamar una *persona* si no puede reunirse en una asamblea cuando es necesario, y la Iglesia no puede hablar, ni discernir, ni oír, sino en cuanto que asamblea. Las cosas dichas por los individuos, es decir casi tantas opiniones como cabezas,[235] las dice cada uno de los hombres, no la *Iglesia*. Además, si se realiza la asamblea pero es ilícita, se la considerará nula. Por lo tanto, ninguno de los que están presentes en el tumulto estará obligado por la decisión de los demás, especialmente en caso de que alguno disintiera. Por eso, tal *Iglesia* no puede decidir nada; pues se dice que una multitud decide algo en el momento en que la decisión de la mayor parte obliga a cada uno. Por consiguiente, conviene acceder a una definición de *Iglesia* (a la que atribuimos *personalidad*), de tal modo que pueda no sólo congregarse, sino también que lo haga conforme a derecho. Además, aunque haya uno que convoca a los demás conforme a derecho, si los que son convocados pueden no asistir conforme a derecho (lo que puede acaecer entre hombres que no están sometidos unos a otros), aquella *Iglesia* no es una *persona*, ya que en razón del mismo derecho por el cual los que se convienen en el tiempo y lugar en que son convocados son *una Iglesia* los que confluyen en otro lugar designado por ellos mismos son *otra Iglesia*. De ese modo, cualquier número de *hombres que tenga la misma opinión* es una *Iglesia*; en consecuencia, existirán tantas *Iglesias* como opiniones diversas, esto es, la misma multitud de hombres será simultáneamente *una* y *varias Iglesias*. Por eso la *Iglesia* no es una, excepto donde existe una autoridad cierta y conocida, esto es, legítima, por la cual los individuos por sí mismos o mediante otros están obligados a asistir a la reunión. Y se convierte en *una* y capaz de funciones *personales* por la unidad de la potestad legítima de convocar sínodos y asambleas de cristianos, no por la uniformidad de la doctrina; de otro modo, se trata de una multitud y de *personas* en plural, aun cuando estén de acuerdo en sus opiniones.[236]

21. Se sigue necesariamente de lo dicho que el *Estado* de los hombres *cristianos* y su *Iglesia* son lisa y llanamente la misma cosa, llamada de dos

[235] Quentin Skinner afirma que Hobbes expande aquí el topos de que «siempre habrá tantas opiniones conflictivas como miembros de la bruta y policefálica multitud» (*Hobbes and Republican Liberty*, p. 95). Por su parte, Hasso Höpfl explica que algunos teólogos católicos aplicaban la máxima *quot capita tot sententiae* a la herejía protestante y oponían la unidad de la Iglesia católica a la pluralidad de sectas protestantes (véase *Jesuit Political Thought*, pp. 70-71).

[236] La tesis según la cual el pueblo de Dios debe su unidad a la unidad de la doctrina es la que parece haber defendido san Agustín (véase Aug. civ. 18, 41).

maneras en virtud de dos causas. Pues la *materia* del *Estado* y de la Iglesia es la misma: los mismos hombres cristianos. Y la *forma*, que consiste en la autoridad legítima de convocarlos, también es la misma, ya que los ciudadanos individuales están obligados a ir al lugar al cual son convocados por el Estado. Pero se llama *Estado* en cuanto está formado por *hombres* e Iglesia en cuanto que consta de *cristianos*.

22. También es coherente con lo anterior que *si existen varios Estados cristianos, no son todos a la vez una única Iglesia en tanto que persona*. De hecho pueden convertirse en una por acuerdo mutuo, pero no sin que también se conviertan en un Estado. Porque no pueden convenirse a menos que se designe para ello cierto tiempo y lugar. Pero las personas, lugar y tiempo de las reuniones son cuestiones de derecho civil: ni ciudadano ni extranjero alguno pueden con derecho poner pie en lugar alguno si no lo permite el Estado que es dueño del lugar. Y lo que no se puede hacer conforme a derecho si no lo permite el Estado se hace mediante la autoridad del Estado si tiene lugar conforme a derecho. La *Iglesia universal* es ciertamente un *cuerpo místico* cuya cabeza es CRISTO por la misma razón que todos los hombres que simultáneamente reconocen a Dios como rector del mundo son un reino y *una república*, aunque ésta no es *una persona* ni tiene una acción u opinión común. Que CRISTO es la *cabeza de la Iglesia* fue dicho manifiestamente por el apóstol al hablar sobre los elegidos. Mientras ellos residen en este mundo son sólo una *Iglesia* en potencia, que no pasará al acto antes de que sean separados de los réprobos, lo que equivale a decir: sean congregados el día del Juicio. En otro tiempo, la Iglesia romana fue muy grande,[237] pero no rebasó los límites del imperio; por lo tanto no fue *universal*, excepto en el sentido en que también se decía de la *República romana*: *ya todo el orbe tenía el romano victorioso*,[238] cuando en verdad no tenía ni su vigésima parte. Después de que el imperio civil se hubo despedazado, los Estados que de allí se originaron se transformaron en otras tantas *Iglesias*. La potestad que la *Iglesia romana* tuvo sobre ellas debió de depender en su totalidad de la autoridad de aquéllos, que, ha-

[237] Hobbes se está refiriendo a la época de la unidad de la República cristiana que incluía tanto al emperador como al papa dentro de la estructura de la salvación divina. La ruptura de esta unidad comenzó con la Querella de las Investiduras, en ocasión de la cual las esferas espiritual y secular fueron concebidas en términos antitéticos, y desembocó en el Concordato de Worms en 1122. Con la Reforma se quebró la unidad espiritual que operaba como fundamento del Estado. Las rupturas religiosas se saldaron finalmente con la Paz de Augsburg y la de Westfalen.

[238] Petronius, satyrica 119, 1. Ni siquiera en la época de esplendor le reconoce Hobbes carácter universal a la Iglesia de Roma.

biendo expulsado a los emperadores, estaban conformes con tener doctores romanos.

23. Pueden ser llamados *eclesiásticos* los que ejercen una función pública en la Iglesia. Originariamente, un aspecto de esa función era el *ministerio* y otro el *magisterio*. La función de los *ministros* consistía en servir en las mesas, procurar los bienes temporales de la Iglesia y distribuir las porciones a los individuos (en el tiempo en que se mantenían con bienes comunes, tras haber sido abolida la propiedad de todas las riquezas). Pero los *maestros* eran llamados, según su orden, unos *apóstoles*, otros *obispos*, otros *presbíteros* (los mayores o más ancianos), mas no para que se distinguiera su *edad*, sino su *deber*, mediante ese nombre. En efecto, *Timoteo* fue presbítero aunque era joven; y puesto que los *mayores* eran ordinariamente admitidos en el *magisterio*, la palabra que designaba la edad comenzó a emplearse para significar la función. Según la diversidad de funciones, los mismos *maestros* eran llamados algunos *apóstoles*, otros *profetas*, otros *evangelistas*, otros *pastores* o *doctores*. Y de hecho, la obra *apostólica* era universal; pero la *profética* era proponer las propias revelaciones en la Iglesia; la *evangélica*, predicar o ser pregoneros del evangelio entre los infieles; la *pastoral*, enseñar, confirmar y regir los ánimos de los que ya creían.

24. En la *elección de los eclesiásticos* se han de considerar dos cosas: la *elección* de las personas y la consagración o institución, que también se llama *ordenación*. CRISTO mismo *eligió* y *ordenó* a los primeros doce *apóstoles*. Después de la ascensión de CRISTO, Matías fue nombrado en lugar del traidor *Judas*. La *Iglesia* (que en ese entonces congregaba cerca de unos ciento veinte) eligió y *designó a dos: José y Matías*; pero Dios mismo aprobó por sorteo a uno: *Matías*. Y a estos doce san Pablo los llama *magnos* y *primeros apóstoles*, también *apóstoles de la circuncisión*. Después se añadieron otros dos *apóstoles*: *Pablo* y *Bernabé*, ordenados de hecho por los doctores y profetas de la *Iglesia de Antioquía* (que era una *Iglesia particular*) por imposición de manos, pero elegidos por orden del Espíritu Santo. Que ambos fueron *apóstoles* consta en el capítulo decimocuarto de los Hechos, versículo decimocuarto. Que, al haber sido separados de los demás profetas y doctores de la Iglesia de Antioquía por orden del Espíritu Santo, recibieron el *apostolado* para la obra de Dios lo muestra san Pablo mismo, quien, en aras de la distinción, se llama a sí mismo *apóstol escogido para predicar el evangelio de Dios* (Rm. 1, 1). Pero si se cuestiona además según *qué autoridad* hubo de aceptarse como una orden del Espíritu Santo lo que aquellos profetas y doctores dijeron que procedía del Espíritu Santo, se ha de responder necesariamente del siguiente modo:

por la *autoridad de la Iglesia de Antioquía.* Pues antes de ser admitidos, los profetas y los doctores deben ser examinados por la Iglesia. Ya lo dice san Juan: *No creáis a cualquier espíritu sino examinad los espíritus, si son de Dios, porque muchos seudoprofetas se han levantado en el mundo* (1 Jn. 4, 1). Pero ¿examinados por cuál Iglesia sino por aquella a la que está dirigida la epístola? De manera similar reprende san Pablo a las *Iglesias de Galacia* por judaizar (Ga. 2, 14), aun cuando le pareciera que hacían esto por autoridad de *Pedro*. Y si bien les decía que había reprendido a Pedro mismo con estas palabras: *Si tú, siendo judío, vives como gentil y no como judío, ¿por qué obligas a los gentiles a judaizar?*, no mucho después les pregunta a los gálatas: *Esto sólo quiero saber de vosotros: ¿habéis recibido el Espíritu en virtud de las obras de la ley o en virtud de la predicación de la fe?* (Ga. 3, 2). De ello resulta patente que lo que criticaba a los gálatas era su *judaísmo*, aun cuando el *apóstol Pedro* compeliera a judaizar. Así, como era función de la Iglesia, mas no de *Pedro*, ni por ende de hombre alguno, determinar a qué doctores había que seguir, la elección de sus doctores y profetas también se basaba en la autoridad de la *Iglesia de Antioquía.* Pero puesto que, por la imposición de manos de los doctores así elegidos, el Espíritu Santo separó para sí a los *apóstoles Pablo* y *Bernabé*, es manifiesto que la *consagración* y la *imposición de manos* de los supremos doctores en cualquier Iglesia pertenecen a los doctores de la misma *Iglesia*. Por su parte, los *obispos*, que también eran llamados *presbíteros* –aunque no todos los presbíteros eran obispos–, eran ordenados tanto por los *apóstoles* (cuando enseñaron en *Derbe*, *Lystra* e *Iconio*, *Pablo* y *Bernabé* designaron presbíteros por cada una de las Iglesias, según Hch. 14, 23) cuanto por *otros obispos.* Ciertamente, *Pablo* encomendó a *Tito* que designara *presbíteros* en cada Estado de *Creta* (Tt. 1, 5). Y a *Timoteo* se le dijo: *No descuides la gracia que posees, que te fue conferida en medio de buenos augurios, con la imposición de manos de los presbíteros* (1 Tm. 4, 14). Además le fueron dadas reglas acerca de la elección de los *presbíteros*, lo cual no se puede entender sino acerca de la ordenación de los que fueran elegidos por la Iglesia. Pues nadie puede designar doctores en la Iglesia a menos que la Iglesia lo permita, porque la función de los apóstoles mismos no era gobernar, sino enseñar; y si bien los que eran recomendados por los apóstoles o los *presbíteros* no eran rechazados debido a la estima en que se tenía a los que recomendaban, como no podían ser elegidos sin la *voluntad de la Iglesia*, también se consideraba que eran elegidos por la *autoridad de la Iglesia*. De manera similar, los ministros llamados *diáconos*, aunque eran *ordenados* por los *apóstoles*, eran *elegidos* por la

Iglesia; cuando hubo que elegir y ordenar a los siete *diáconos*, no los eligieron los *apóstoles*, sino que dijeron: *Elegid, hermanos, de entre vosotros a siete varones, estimados de todos, llenos de espíritu*, etc., ellos *eligieron a Esteban*, etc. y *fueron presentados a los apóstoles* (Hch. 6, 3.6). Por eso resulta de la costumbre de la *Iglesia* bajo los *apóstoles* que mientras la *ordenación* de todos los eclesiásticos o la *consagración* que se hace por *oración* e *imposición de manos pertenecía* a los *apóstoles* y *doctores*, la *elección* de los que se han de ordenar, en cambio, a la *Iglesia*.[239]

25. Acerca de la potestad de *absolver* y de *ligar*, esto es, de remitir y retener pecados, no puede haber duda de que fue conferida por *Cristo* a los entonces futuros *pastores*, del mismo modo que a los *apóstoles* presentes. Y a éstos les fue asignada la potestad de *remitir pecados* que tenía el propio *Cristo*. *Como me envió mi Padre*, dice *Cristo*, *así os envío yo* (Jn. 20, 21) y añade: *A quien perdonareis los pecados les serán perdonados; a quienes se los retuviereis les serán retenidos* (v. 23). Mas surge una duda acerca de qué es *absolver* y *ligar*, o sea, *remitir* y *retener pecados*. Por un lado, retener los pecados del que fue bautizado para la remisión de éstos, si es verdadero penitente, parece estar en contra del pacto mismo del Nuevo Testamento, y por lo tanto no podría hacerlo *Cristo* ni mucho menos los pastores. Pero *remitir* los pecados del impenitente parece estar en contra de la voluntad de Dios Padre, que envió a *Cristo* para convertir al mundo y reducir a los hombres a la obediencia. Por lo demás, si se concediera que los pastores individuales *remitieran y retuvieran pecados* de ese modo, se destruiría todo miedo a los príncipes y los magistrados civiles, y junto con éste todo gobierno civil. Pues dijo Cristo (es más, la naturaleza misma lo dicta): *No tengáis miedo a los que matan el cuerpo, que el alma no pueden matarla; temed más bien a aquel que puede echar a perder el alma y el cuerpo en la Gehenna* (Mt. 10, 28). Y nadie es tan mentecato como para no preferir a los que pueden *remitir* y *retener pecados* antes que obedecer a los reyes más poderosos. Sin embargo, por otro lado, no cabe afirmar que la *remisión de los pecados* es sólo la exención de las penas eclesiásticas; en efecto, ¿qué tiene de malo la excomunión más allá de la consecuente pena eterna que resulta de ella, o de bueno ser recibido en la Iglesia, si fuera de ella existe la salvación? En consecuencia, se ha de man-

[239] Esto sugiere que Hobbes no estaba aquí aún totalmente alejado del anglicanismo. Según Richard Tuck, en Thomas Hobbes, *On the Citizen*, p. xxxi, fue precisamente el corte total con los anglicanos y el otorgamiento del poder de interpretar los asuntos espirituales exclusivamente al soberano lo que movió a Hobbes a escribir a fines de la década de 1640 una obra nueva de teoría política. Véase XVII.28, n.

tener que *los pastores tienen la potestad de remitir pecados verdadera y absolutamente*, pero a los *penitentes*; y de *retener* los pecados, pero a los *impenitentes*. Sin embargo, mientras que los hombres piensan que arrepentirse se reduce a que cada uno condene aquellos hechos y mude aquellos propósitos que, según le parece, son pecaminosos y culpables, se ha originado la opinión de que puede existir penitencia antes de la confesión de los pecados frente a los hombres y de que la penitencia no es el efecto, sino la causa de la confesión. De allí que la dificultad introducida por los que dicen que los pecados de los penitentes ya han sido remitidos en el bautismo y que los pecados de los impenitentes no pueden ser remitidos en absoluto está en contra de la Escritura y de las palabras de Cristo: *A quien perdonareis*, etc. Por lo tanto, conviene saber que, para la solución de esta dificultad, el verdadero reconocimiento del pecado es la penitencia misma. Pues el que sabe que ha pecado sabe que se ha equivocado, pero querer errar es imposible; y por eso el que sabe que ha pecado quisiera no haberlo hecho, lo cual es arrepentirse. Entonces, cuando está en duda si lo hecho es pecado, se ha de considerar que la penitencia no antecede a la confesión de los pecados, sino que la sigue, ya que la penitencia no existe sino acerca del pecado reconocido. Conviene por ende que el penitente reconozca el hecho y sepa que es pecado, esto es, que está en contra de la ley. Por lo tanto, si alguien piensa que lo que hizo no está en contra de la ley, es imposible que se arrepienta; así, antes de la penitencia es necesario aplicar la ley a los hechos. Pero aplicar la ley a los hechos sin un intérprete es en vano; pues la regla de las acciones no es la palabra, sino la intención del legislador. Y el intérprete de la ley es ciertamente un hombre o conjunto de hombres; porque cada uno no es juez de si sus acciones son pecado o no. Por eso se ha de explicar ante un hombre u hombres la acción acerca de la cual se duda si es pecado. Y esto es la confesión. Entonces, cuando el intérprete de la ley haya juzgado que esa acción es pecado, si el pecador es aquiescente con el juicio y se decide a no hacerlo más, se habla de penitencia. De este modo, la verdadera penitencia o bien no existe o bien no antecede a la confesión sino que la sigue. Una vez explicadas estas cosas, no es difícil colegir qué es aquella potestad de *absolver* y de *ligar*. En efecto, existen dos elementos en la remisión: uno, el *juicio* o *condena*, por el cual se juzga que lo hecho es pecado; el otro (cuando el condenado es aquiescente con el juicio y obedece, esto es, se arrepiente), la *remisión del pecado* o (si no se arrepiente) la *retención*. El primero de éstos, es decir, juzgar si es pecado, es propio del *intérprete de la ley*, es decir, del *juez supremo*; el segundo, la remisión o retención del pecado, es propio del

pastor y es la *potestad* misma *de ligar y absolver* que estamos considerando. Y que ésta fue la verdadera intención de nuestro Salvador en la institución de tal tipo de potestad se infiere de Mt. 18, 15-18. Allí, al hablar a los discípulos, dice: *Si pecare tu hermano contra ti, ve y repréndele a solas* (nótese al pasar que «si pecare tu hermano contra ti» es lo mismo que «si te hiciere injuria» y por eso *Cristo* habla de las cosas que pertenecen al *tribunal civil*) y añade: *Si no te escucha* (esto es, si negare haberlo hecho o si, confesado el hecho, negare haberlo hecho injustamente) *toma contigo a uno o dos. Y si los desoyere comunícaselo a la Iglesia*. Pero ¿por qué a la *Iglesia*, sino para que la misma juzgue si es pecado o no? *Y si desoyere a la Iglesia*, esto es, si no fuera aquiescente con la sentencia de la *Iglesia*, sino que sostuviera que no era pecado lo que ésta había juzgado que lo era, esto es, si no se arrepintiera (nadie se arrepiente de una acción que no estima que es pecado) no afirma *díselo a los apóstoles*, para que sepamos que la sentencia definitiva en la cuestión de si es o no pecado no se les deja a ellos, sino a la *Iglesia*. *Sea para ti*, dice, *como un pagano o un publicano*, esto es, como quien no pertenece a la *Iglesia*, como no bautizado; es decir, como aquel cuyos *pecados son retenidos*. Pues todos los cristianos eran bautizados en remisión de los pecados. Y dado que se podía preguntar quién tenía tanta autoridad como para quitar el beneficio del bautismo a los impenitentes, *Cristo* muestra que los mismos a los que había dado autoridad de bautizar a los penitentes en remisión de sus pecados y de hacer de los paganos cristianos también tienen la autoridad de retener los pecados de los que la Iglesia juzga impenitentes y de volver a hacer de los cristianos paganos. Por eso agrega enseguida: *En verdad os digo, cuanto atareis en la tierra será atado en el cielo y cuanto desatareis en la tierra será desatado en el cielo*.[240] De ello se puede colegir que la *potestad de absolver* y *de ligar* o de *remitir* y *retener pecados*, que también es llamada la *potestad de las llaves*, no es otra que la potestad conferida en otro lugar con estas palabras: *Id, pues, enseñad a todas las gentes, bautizándolas en nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo* (Mt. 28, 19). Y del mismo modo que los pastores no pueden negar el bautismo al que la *Iglesia* considera digno,

[240] Paolo Prodi, *Una historia de la justicia*, pp. 26-27, explica que la cita de Mt. 18, 15-17 era un pasaje frecuente para afirmar el poder de la Iglesia frente a las sectas. La «especificidad de la Iglesia respecto de las sectas no fue construir una comunidad cerrada de iniciados, de perfectos, sino una comunidad abierta, basada únicamente en el vínculo bautismal: la constitución de un fuero para administrar justicia y para establecer quién está dentro y quién fuera de la comunidad se vuelve, entonces, una necesidad y [...] constituirá un punto de diferenciación frente a las más variadas herejías».

así tampoco pueden retener los pecados de quien la *Iglesia* juzga que ha de ser absuelto, ni tampoco remitir los pecados de quien la *Iglesia* pronuncia que es contumaz. En verdad, *es* propio de la *Iglesia* juzgar acerca del pecado, pero es propio de los *pastores expulsar* de la Iglesia o recibir dentro de ella a los que han sido juzgados. Así, san *Pablo* a la *Iglesia de Corinto*: *¿No es*, dice, *a los de dentro a quienes os toca juzgar?* Sin embargo, él mismo había afirmado que el fornicario debía ser separado de la *Iglesia*: *Pues yo*, dice, *ausente en el cuerpo, pero presente en el espíritu, he condenado ya*, etc. (1 Co. 5, 3.12).

26. Al acto de retención de los pecados la Iglesia lo llama *excomunión* y san Pablo, *entregar a Satanás*. La palabra excomunión, que significa lo mismo que ἀποσυνάγωγον ποιεῖν [aposunágogon poieîn], expulsar de la *sinagoga*, parece provenir de la ley mosaica, por la cual se ordenó que los que habían sido juzgados leprosos por los sacerdotes se mantuvieran fuera del campamento hasta que, nuevamente limpios a juicio del sacerdote, hubieran sido purificados (Lv. 13, 46) mediante ciertos ritos (entre los cuales estaba el lavado del cuerpo). Al pasar el tiempo, también era entonces costumbre de los judíos no recibir a los que se pasaban del *gentilismo* al *judaísmo*, como si fuesen inmundos, si antes no estaban lavados, y *expulsar de la sinagoga* a los que disentían de la doctrina de la *sinagoga*. A similitud de este rito, los que se pasaban al cristianismo (fuesen judíos o gentiles) no eran recibidos en la *Iglesia* sino mediante el *bautismo*; y los que disentían de la *Iglesia* eran privados de la *comunión de la Iglesia*. Llamaban a esto *ser entregado a Satán*, porque todo lo que estaba fuera de la *Iglesia* estaba comprendido en el reino de *Satán*. El propósito de este tipo de disciplina consistía en que los que eran destituidos por un tiempo de la gracia y de los privilegios espirituales de la *Iglesia* se humillasen para la salvación. Pero el efecto en cuanto a los asuntos seculares era éste: que a los *excomulgados* no sólo se les prohibieran las asambleas o Iglesias y la participación en los misterios, sino también que cada uno de los demás cristianos les rehuyera como si fuera nocivo el contacto con ellos, incluso peor que con un pagano. En efecto, el apóstol permitió tener trato con los paganos; con aquéllos, *ni siquiera* de hecho *tomar una comida juntos* (1 Co. 5, 10-11). Por lo tanto, dado que tal es el efecto de la *excomunión*, es manifiesto en primer lugar que el *Estado cristiano no puede ser excomulgado*. Pues un Estado cristiano es una Iglesia cristiana y coincide con ella en extensión, como se mostró más arriba en el artículo veintiuno. Mas una *Iglesia* no puede *ser excomulgada*, ya que o bien se excomulgará a sí misma, lo que es imposible, o bien *será excomulgada* por *otra Iglesia*, que

a su vez puede ser o bien *universal* o bien *particular*. Pero como la *Iglesia universal* no es una *persona* (como se mostró en el artículo veintidós), y por ende ni actúa ni hace nada, no puede *excomulgar* a nadie. Sin embargo, *cuando una Iglesia particular excomulga a otra Iglesia* no hace nada, no cambia nada, ya que quienes no forman parte de una asamblea *común* no pueden ser *excomulgados*. Y si alguna *Iglesia*, por ejemplo la de *Jerusalén*, *excomulgara* a otra, por ejemplo a la *romana*, no *excomulgaría* a ésta más que a sí misma.[241] Porque la que priva a otra de su comunión también se priva de la comunión con aquélla. En segundo lugar, *nadie puede excomulgar simultáneamente a todos los ciudadanos de un Estado absoluto o interdecirles el uso de los templos o el culto público de Dios*, pues no pueden ser excomulgados por la Iglesia que ellos mismos constituyen. Si ése fuera el caso, no sólo no serían una *Iglesia*, sino de hecho ni siquiera serían un *Estado* y se disolverían por su propia voluntad; mas esto no es *ser excomulgado* ni *interdicho*. Pero si fueran *excomulgados* por otra *Iglesia*, ella habría de tenerlos por paganos. Ahora bien, a los *paganos*, por la doctrina de *Cristo*, ninguna *Iglesia cristiana* les puede prohibir que se congreguen y se *comuniquen* entre ellos según les parezca a los Estados de los que forman parte, sobre todo si se reúnen para honrar a *Cristo*, aunque esto se haga según un rito y modo singulares; por lo tanto tampoco puede prohibírselo a los *excomulgados*, que han de ser tratados como paganos. En tercer lugar, *no puede ser excomulgado el príncipe que tiene el poder soberano del Estado*. Por la doctrina de *Cristo*, un súbdito, o muchos simultáneamente, no pueden interdecirle lugares públicos o privados a su príncipe, aunque fuera pagano, o negarle la entrada a una asamblea ni prohibirle que haga lo que quiera en su jurisdicción. En efecto, en todo Estado es un crimen de lesa majestad para cualquier ciudadano o varios ciudadanos a la vez arrogarse autoridad sobre el que tiene el poder soberano del Estado; y los que se arrogan autoridad sobre el que tiene el poder soberano del Estado se arrogan dicha autoridad sobre el Estado mismo. Además, el príncipe soberano, si es cristiano, tiene la siguiente ventaja: que el Estado, cuya voluntad está contenida en su voluntad, es eso mismo que llamamos *Iglesia*; por lo tanto, a nadie excomulga la *Iglesia* si no excomulga por la autoridad del príncipe. Pero el príncipe no se *excomulga* a sí mismo ni puede por consiguiente *ser excomulgado* por sus súbditos. De hecho, es posible que una reunión de ciudadanos rebeldes o traidores de-

---

[241] Véase Thomas Hobbes, *Behemoth or The Long Parliament*, p. 13: «cuando un Papa excomulga a toda una nación, más se excomulga, pienso yo, a sí mismo que a ella».

clare que el príncipe soberano está *excomulgado*, pero no conforme a *derecho*. Mucho menos puede un príncipe *ser excomulgado* por un príncipe, ya que esto no sería *excomunión*, sino antes bien una declaración de guerra por un convicio. Pues como no existe una *Iglesia* que esté formada por ciudadanos de dos Estados absolutos, en virtud del defecto de autoridad para que ambos se reúnan debidamente en una asamblea (como se dijo más arriba en el artículo veintidós), quienes pertencen a una Iglesia no están obligados a obedecer a la otra ni por lo tanto pueden *ser excomulgados* por desobediencia. Y no cabe decir que los príncipes, en tanto miembros de la *Iglesia universal*, también pueden *ser excomulgados* por la autoridad de *ésta*, debido a que la *Iglesia universal* (como se dijo en el artículo veintidós) no es *una persona* de la cual se pueda decir que *ha hecho*, *decretado*, *estatuido*, *excomulgado*, *absuelto* y similares atributos personales; ni tiene rector alguno en la tierra por cuya orden pueda convenirse y deliberar. Porque ser rector de la *Iglesia universal* y poder convocarla es lo mismo que ser rector y señor de todos los cristianos en el orbe entero, lo que no se le concede a nadie excepto a Dios.

27. Se mostró más arriba en el artículo dieciocho que la autoridad de *interpretar las Sagradas Escrituras* no consiste en el hecho de que el intérprete pueda impunemente exponer y explicar a los demás por escrito o a viva voz el sentido que de allí se extrae, sino en el hecho de que otros no tienen el derecho de hacer o de enseñar en contra de su opinión; de esta manera, la *interpretación* de la cual tratamos es lo mismo que la *potestad* de definir todas las controversias que se han de determinar por medio de las Sagradas Escrituras. Ahora se ha de mostrar que esta autoridad pertenece a cada una de las *Iglesias* y depende de la autoridad de aquel o aquellos que tienen el poder soberano, siempre que sean cristianos. En efecto, si no depende de la autoridad civil, ella debe depender o bien del arbitrio de cada uno de los ciudadanos o bien de una autoridad externa. Pero que dependa del arbitrio de los individuos lo impiden, entre otras cosas, las conclusiones inconvenientes y absurdas que de allí se seguirían, la principal de las cuales es ésta: que no sólo se suprimiría (contra el precepto de *Cristo*) toda obediencia civil, sino que también se disolverían toda sociedad y paz humanas (contra las leyes naturales). Pues cuando la Sagrada Escritura es interpretada por los individuos por sí mismos, es decir, cuando cada uno se hace juez de lo que complace y desagrada a Dios, los individuos no pueden obedecer a los príncipes antes de que ellos mismos hayan juzgado acerca de si los mandatos de los príncipes son conformes a las Escrituras o no. Y así, o bien no obedecen o bien obedecen según su

propio juicio, esto es, se obedecen a sí mismos, no al Estado.[242] Por lo tanto, se suprime la obediencia civil. Por otra parte, cuando cada uno sigue su propia opinión, es inevitable que se originen innumerables e indeterminables controversias, de donde nacen entre los hombres (que por su naturaleza consideran toda disensión como contumelia) primero el odio, después la disputa y la guerra, y así perecen toda sociedad y paz. Tenemos además como ejemplo lo que Dios quiso, bajo la antigua ley, que se observase respecto del libro de la ley, a saber, que de hecho se transcribiera y fuera usada públicamente, y también que fuera el canon de la doctrina divina, pero no que las controversias que de allí resultaran fueran definidas por los individuos sino sólo por los sacerdotes. Finalmente, es precepto de nuestro Salvador que, de originarse descontento entre los individuos, éstos *oigan a la Iglesia*. Por eso es función de la *Iglesia* determinar las controversias; por ende, interpretar las Sagradas Escrituras no es función de los individuos, sino de la *Iglesia*. Y para que sepamos que la autoridad de *interpretar la palabra de Dios*, esto es, la de determinar todas las cuestiones acerca de Dios y de la religión, no le corresponde a persona externa alguna, se ha de sopesar en primer lugar qué importancia tiene esa potestad en las mentes de los ciudadanos y en las acciones civiles. Pues a nadie se le puede pasar por alto que por necesidad natural las acciones voluntarias de los hombres siguen a las opiniones que éstos tienen acerca del bien y del mal, de los premios y de los castigos. De ello resulta necesariamente que quieren prestar obediencia a aquellos de cuyo arbitrio depende, según creen, su felicidad eterna o su miseria. Pero los hombres esperan felicidad o perdición eterna del arbitrio de quienes estatuyen las doctrinas y las acciones necesarias para la salvación eterna; a éstos por lo tanto obedecerán en todas las cosas.[243] Siendo esto así, es manifestísimo que los ciudadanos que creen estar obligados a ser aquiescentes con una

[242] Véase XII.11. Hobbes parece tener en cuenta la distinción que hace Suárez: «una cosa es querer hacer algo que está preceptuado y otra querer hacer algo porque está preceptuado, de tal modo que aquel precepto sea la razón de la acción» (Francisco Suárez, *Tractatus de legibus ac deo legislatore* II, 10, 6).

[243] Véase XIV.5. Jeffrey Collins explica que «por lejos la diferencia más notable entre los *Elementos* y el *De cive* [...] es que el primer texto estaba implícitamente dirigido contra los sectarios de la "alianza", mientras que el segundo apuntaba sus críticas más fuertemente contra los dualistas clericales tradicionales. Este cambio de énfasis prueba ser contextualmente crucial. A menudo se supone que Hobbes, al igual que muchos realistas, estaba preocupado principalmente (en la esfera religiosa) por las implicaciones corrosivas del individualismo espiritual. Hobbes estaba ciertamente alarmado por el excesivo fanatismo sectario pero cuando la crisis de los años 1640 progresó, demostró crecientemente una ansiedad acuciante frente a la autoridad corporativa del clero jerárquico» (*The Allegiance of Thomas Hobbes*, pp. 63-64). Véase XVIII.14, n.

autoridad extranjera acerca de las doctrinas necesarias para la salvación no constituyen un Estado por sí mismos, sino que son súbditos de este extranjero. Por lo tanto, si algún príncipe soberano concediera por escrito esta clase de autoridad a otro cualquiera, incluso cuando se entendiera que pretende retener el poder civil, tal escrito no sería válido; y no transferiría nada de lo que es necesario para retener y administrar bien el poder. Por el capítulo segundo, artículo cuarto, se dice que nadie *transfiere un derecho* si no da un *signo idóneo de la voluntad de transferir*; pero el que abiertamente ha significado la *voluntad de retener* el poder no puede haber dado una señal idónea de transferir los medios necesarios para el gobierno. En consecuencia, un escrito de este tipo no será un signo de la voluntad, sino de la ignorancia de los contratantes. En segundo lugar, sería muy absurdo que el Estado (el gobernante soberano) encomendase el gobierno de las conciencias de los ciudadanos a un enemigo. Pues, como se mostró más arriba en el capítulo quinto, artículo sexto, todos los que no se han unido en una persona están en un estado hostil entre sí. Y no obsta que no combatan siempre (también entre enemigos se hacen treguas): es suficiente para el ánimo hostil que exista desconfianza, que las fronteras de los Estados, de los reinos y de los imperios estén armadas con fortalezas que se miren mutuamente como enemigos con la postura y el aspecto de los gladiadores, aunque no se golpeen. Finalmente, ¡cuán inicuo es pedir aquello que en la razón misma del pedido confiesas que es derecho de otro! «—Soy el intérprete de las Sagradas Escrituras para ti, que eres ciudadano de un Estado extranjero. —¿Por qué razón? ¿Por qué pactos entre tú y yo? —Por autoridad divina. —¿A partir de dónde se la conoce? —De la Sagrada Escritura: he aquí el libro, lee. —Es en vano, a menos que también la interprete por mí mismo. Por lo tanto, esa interpretación es mi derecho y de cada uno de los demás ciudadanos, lo que ambos negamos».[244] En consecuencia, resta que en toda *Iglesia cristiana*, esto es,

[244] Aloysius Martinich, *The Two Gods of* Leviathan, pp. 224-225, ofrece una clara descripción del debate entre puritanos y papistas: «Lutero [...] argumentó que el Papa no tiene el derecho de decidir en cuestiones de la revelación. En realidad, cada persona tiene el derecho de interpretar la Escritura por sí misma. Esto era un escándalo para varios pensadores conservadores, que creían que si cada persona fuera libre de interpretar la Biblia como quisiera, habría caos religioso y (debido a los lazos estrechos entre religión y política) asimismo caos político. Hobbes también entiende esto y no acepta la solución de Lutero, a la cual la consideraría anarquista. La alternativa estándar a la posición de Lutero era la respuesta romano-católica, planteada inicialmente por Erasmo y por varios propagandistas de la Contrarreforma en la segunda parte del siglo XVI. La respuesta era que el Papa debería resolver las cuestiones de la revelación».

en todo *Estado cristiano*, la *interpretación* de las Sagradas Escrituras, o sea, el *derecho de determinar* todas las *controversias*, dependa y se derive de la autoridad de aquel hombre o asamblea en cuyas manos está el poder soberano del Estado.

28. Existen entonces dos clases de controversias: una acerca de las *cosas espirituales*, esto es, acerca de las cuestiones de la fe, cuya verdad no puede ser investigada por la razón natural, como son las cuestiones relativas *a la naturaleza* y el *oficio* de CRISTO, *de los premios* y *castigos* futuros, de la *resurrección de los cuerpos*, *de la naturaleza* y las *funciones de los ángeles*, *de los sacramentos* y el *culto exterior*, y similares; la otra, acerca de las cuestiones de las ciencias humanas, cuya verdad se extrae por la razón natural y por silogismos a partir de las convenciones de los hombres y de las definiciones (es decir, de los significados de los vocablos aceptados por el uso y acuerdo común); tales son todas cuestiones de *derecho* y de *filosofía*. Por ejemplo, cuando se pregunta en *derecho* si existe o no una promesa y un pacto, eso no es otra cosa que preguntar si tales palabras, proferidas de tal modo, son llamadas *promesa* o *pacto* por el uso común y el acuerdo de los ciudadanos. Porque si son llamadas de esa manera, es verdad que se ha pactado; de otro modo, es falso. Por lo tanto, esa verdad depende de los pactos y del acuerdo de los hombres. De manera similar, cuando se pregunta en filosofía si lo mismo puede estar todo en muchos lugares simultáneamente, la determinación de la cuestión depende del conocimiento del acuerdo común de los hombres acerca del significado del vocablo *todo*; porque cuando los hombres dicen *todo está en algún lugar*, por acuerdo común entienden que nada de ello está en otro lugar, y por ende es falso que lo mismo esté en muchos lugares simultáneamente. Por consiguiente, esa verdad depende del acuerdo de los hombres; lo mismo sucede con todas las demás cuestiones de *derecho* y de *filosofía*. Y los que opinan que a partir de oscuros pasajes de la Escritura se puede dictaminar en contra de este acuerdo común de los hombres sobre los apelativos de las cosas opinan que se ha de suprimir a la vez el uso del lenguaje y toda sociedad humana. En ese caso, el que haya vendido todo un campo podría decir que todo estaba contenido en una parcela y que retendrá el resto como no vendido. Es más, quienes así opinan suprimen la razón misma, que no es otra cosa que la investigación de la verdad llevada a cabo mediante tal acuerdo. Por ende, no es necesario que el Estado determine las cuestiones de este tipo mediante la interpretación de las Sagradas Escrituras, pues no pertenecen a la *palabra de Dios* en el sentido en el que se toma la palabra de Dios como *palabra acerca de Dios*, es decir, como

doctrina evangélica; ni está obligado el que tiene el *gobierno de la Iglesia* a emplear a *doctores eclesiásticos* para juicios de este tipo. Pero para decidir aquellas cuestiones de fe, es decir, acerca *de Dios*, que superan la capacidad humana hace falta la bendición divina que se deriva de CRISTO mismo por la *imposición de manos*, para evitar que nos equivoquemos, al menos en las cosas necesarias. Porque como para nuestra salvación eterna estamos obligados a una doctrina sobrenatural que es por eso imposible entender, repugna a la equidad estar tan desamparados que podamos equivocarnos en las cosas necesarias. Esta *infalibilidad* prometió nuestro Salvador (en las cosas que son necesarias para la salvación) a los *apóstoles* hasta el día del Juicio, esto es, a los *apóstoles* y a los *pastores* que habían de ser sucesivamente consagrados por los apóstoles mediante *imposición de manos*. Por lo tanto, cuando la cuestión versa sobre los *misterios de la fe*, el que tiene el poder del Estado está obligado, en cuanto cristiano, a interpretar las Sagradas Escrituras recurriendo a *eclesiásticos* debidamente ordenados.[245] De este modo, en los Estados cristianos el juicio de las *cosas espirituales* así como de las *temporales* pertenece a la autoridad civil.[246] Y el hombre o asamblea que tiene poder soberano es cabeza del *Estado* así como de la *Iglesia*; pues la *Iglesia* y el *Estado cristiano* son una misma cosa.

---

[245] Si bien aquí Hobbes parece estar todavía lejos del *Leviathan*, Jeffrey Collins explica que en XVII.14 vuelve «esta concesión sin sentido» (*The Allegiance of Thomas Hobbes*, p. 67). Véase XVII.24. Hay que tener en cuenta que, tal como lo explica Jeffrey Collins, «la pelea religiosa en el corazón de la Revolución Inglesa era un esfuerzo violento y radicalizado para frenar un renacimiento anglo-católico. [...]. [L]os laudianos lanzaron una defensa rigurosa de la eclesiología episcopal, afirmando que los obispos gobernaban por derecho divino, no meramente como funcionarios del Estado. [...]. Hostil al papismo de la Contrarreforma, [Laud] estaba abierto a una reunificación con una Iglesia romana reformada. La Iglesia griega ortodoxa, liberada de la primacía papal pero dedicada a la catolicidad y al episcopado apostólico, servía de muchas maneras como su modelo» (*The Allegiance of Thomas Hobbes*, pp. 72-3).
[246] Véase IX.3.

Capítulo XVIII

De las cosas necesarias para la entrada en el reino de los cielos

1. La dificultad propuesta acerca de la incompatibilidad de obedecer a Dios y a los hombres se ha de suprimir mediante la distinción entre las cosas necesarias y las no necesarias para la salvación. 2. Todas las cosas necesarias para la salvación están contenidas en la fe *y en la* obediencia. *3. Qué clase de* obediencia *se requiere. 4. Qué es la* fe *y de qué modo se distingue de la* profesión, *de la* ciencia *y de la* opinión. *5. Qué* es creer en CRISTO. *6. Que un único artículo,* JESÚS ES EL CRISTO, *es necesario para la salvación se prueba por la intención de los evangelistas. 7. Por la predicación de los* apóstoles. *8. Por la facilidad de la religión cristiana. 9. Porque es el* fundamento *de la fe. 10. Por las palabras elocuentísimas de* CRISTO *y de los* apóstoles. *11. En ese artículo está contenida la fe del Antiguo Testamento. 12. De qué modo la* fe *y la* obediencia *concurren para la salvación. 13. En el Estado cristiano no existe incompatibilidad alguna entre los mandatos de Dios y los del Estado. 14. La mayor parte de las doctrinas que hoy se discuten acerca de la religión tiene en vista el derecho de gobernar.*

1. Siempre se ha reconocido que toda autoridad en asuntos seculares se deriva de la autoridad del que tiene el poder soberano, sea éste un hombre o una asamblea. Que la misma autoridad en *asuntos espirituales* depende de la autoridad de la *Iglesia* y que todo *Estado cristiano* es una *Iglesia* dotada con este tipo de autoridad, es manifiesto por las consideraciones inmediatamente antecedentes. A partir de lo dicho, incluso cualquier torpe de ingenio puede colegir que en un *Estado cristiano* (esto es, en el Estado cuyo poder soberano está en manos de un príncipe o una asamblea de cristianos) *toda autoridad, secular o espiritual, está unida bajo Cristo,* y que por eso se la ha de obedecer en todas las cuestiones. Pero, por otro lado, porque *se debe obedecer a Dios más que a los hombres*, se ha originado una dificultad: cómo es posible prestar obediencia a estos últimos con seguridad si alguna vez mandan algo que CRISTO prohíbe. La causa de la dificultad reside en lo siguiente: dado que Dios ya no nos habla a viva voz por medio de CRISTO y los *profetas*, sino por medio de las Sagradas Escrituras, que son interpretadas de diversas maneras por diversas personas, las personas saben qué mandan los reyes y la *Iglesia* congregada, pero

ignoran si *lo que* ordenan está en contra de los mandatos de Dios o no. Y al fluctuar la obediencia entre las penas de la muerte *temporal* y las de la *espiritual*, los hombres, como los que navegan entre *Escila* y *Caribdis*, incurren a menudo en ambas. Pero los que distinguen correctamente las cosas necesarias para la salvación de las que no lo son no pueden tener duda alguna de este tipo. Porque si el mandato del príncipe o del Estado es tal que puede ser obedecido sin perjuicio para la salvación eterna, es injusto no obedecerle; a esto se refieren los preceptos apostólicos: *Hijos, obedeced a vuestros padres en todo. Siervos, obedeced en todo a vuestros amos según la carne* (Col. 3, 20-22) y el mandato de CRISTO: *En la cátedra de Moisés se han sentado los escribas y los fariseos. Haced y guardad lo que os digan* (Mt. 23, 2). Por el contrario, si ordenaran hacer cosas que reciben el castigo de la muerte eterna, sería insensato no morir una muerte natural antes que morir una muerte eterna por obedecer. En relación con eso, dice CRISTO: *No tengáis miedo a los que matan el cuerpo; que el alma no pueden matarla* (Mt. 10, 28). Veamos, entonces, cuáles son esas cosas necesarias para la salvación.

2. Son necesarias para la salvación todas las cosas comprendidas en dos virtudes: la *fe* y la *obediencia*. Si esta última pudiese ser perfecta, ella sola sería suficiente para no condenarnos; pero dado que hace tiempo somos todos reos de contumacia contra Dios en Adán, y además hemos pecado efectivamente, no es suficiente la *obediencia* sin la *remisión de los pecados*. Pero esa remisión, y junto con ella la entrada en el reino de los cielos, es el premio de la *fe*. Ninguna otra cosa se requiere para la salvación. Pues no se cierra el reino de Dios sino a los que pecan, es decir, a los que no prestaron la debida *obediencia* a las leyes de Dios; más aun, incluso a éstos no se les cierra, si creen en los *artículos necesarios* de la fe cristiana. Entonces, si conocemos de qué consta la *obediencia* y cuáles son los *artículos necesarios* de la fe cristiana, será manifiesto a la vez qué debemos hacer por orden del Estado y del príncipe, y de qué debemos abstenernos.

3. Por *obediencia* se entiende aquí no el *hecho* sino la *voluntad* y el *empeño* por el cual nos proponemos intentar obedecer en el futuro mientras podamos. En este sentido, la voz *obediencia* equivale a *penitencia*. Pues la virtud de la *penitencia* no consiste en el dolor que acompaña al recuerdo del pecado cometido, sino en el retorno al camino y en la decisión de no pecar más, en ausencia de los cuales no decimos que aquel dolor es del penitente, sino del desesperado. Pero los que aman a Dios no pueden no querer obedecer la ley divina y los que aman al prójimo no pueden no querer obedecer la ley moral, que consiste –como hemos mostrado más

arriba en el capítulo tres– en la prohibición de la *soberbia*, la *ingratitud*, la *contumelia*, la *inhumanidad*, la *inclemencia*, la *injuria* y ofensas similares por las cuales se daña al prójimo. Y por eso la voz *obediencia* equivale también a *amor* o *caridad*, al igual que *justicia* (que equivale a la voluntad de dar a cada uno lo suyo). Así, es manifiesto que para la salvación son suficientes la *fe* y la *penitencia*. Por un lado, en virtud de la alianza misma del bautismo; al preguntarle a *Pedro* los que habían sido convertidos por él en el día de Pentecostés: *¿Qué hemos de hacer?*, respondió: *Arrepentíos y bautizaos en el nombre de Jesucristo para remisión de vuestros pecados* (Hch. 2, 38). Por lo tanto, no había que hacer otra cosa para obtener el bautismo, esto es, la entrada en el reino de Dios, que *arrepentirse* y *creer* en el nombre de JESÚS, pues por el pacto que se hace en el bautismo se promete el reino de los cielos. Además, por las palabras de CRISTO al responderle al príncipe que le preguntó qué hacer para poseer la vida eterna: *Ya sabes los preceptos; no cometerás adulterio, no matarás*, etc., en cuanto a la obediencia; y *vende cuanto tienes, luego ven y sígueme*, en cuanto a la fe (Lc. 18, 20; Mc. 10, 21). Es por eso que se dice: el *justo* (no cualquiera, sino el *justo*) *vivirá de la fe*. Por ende, la *justicia* es la misma disposición de la voluntad que la *penitencia* y la *obediencia*. También por las palabras de san Marcos: *Cumplido está el tiempo, y el reino de Dios está cercano; arrepentíos y creed en el Evangelio* (Mc. 1, 15), con las cuales se da a entender sin oscuridad que para el ingreso en el reino de Dios no hacen falta otras virtudes más allá de la *penitencia* y la *fe*. Por eso la *obediencia* que se requiere necesariamente para la salvación no es otra cosa que la *voluntad* o el *esfuerzo de obedecer*. Esto es, de actuar según las leyes de Dios: según las leyes morales, que son las mismas para todos, y según las leyes civiles, es decir, los mandatos del que gobierna en las cosas *temporales*, y, en conformidad con las leyes eclesiásticas, en las *espirituales*. Estas dos clases de leyes son diferentes en diversos Estados e Iglesias, y son conocidas mediante la promulgación o los decretos públicos.

4. Para que sepamos qué es la *fe cristiana*, conviene definir la *fe* en general y distinguirla de los demás actos de la mente con los que el vulgo suele confundirla. El *objeto de la fe* tomado en general, es decir, *lo que se cree*, es siempre una *proposición* (es decir, una oración que afirma o niega) que concedemos que es verdadera. Pero dado que se conceden proposiciones por diversas causas, sucede que las concesiones de este tipo se nombran de diferentes maneras. Pues a veces concedemos proposiciones que sin embargo no aceptamos en la mente. Y eso o bien por un tiempo, a saber, hasta tanto hemos examinado su verdad a partir de la consideración

de sus consecuencias (lo que se llama *suponer*); o bien lo hacemos simplemente por miedo a la ley (lo que se llama *profesar* o *confesar* por signos externos); o bien a causa de la obsecuencia espontánea que exhiben los hombres de ánimo civilizado frente a los que reverencian y frente a otros, cuando se trata de conservar la paz (lo que se llama *conceder* a secas). Pero siempre concedemos las proposiciones que aceptamos como verdaderas a partir de otras razones. Estas razones se derivan de la *proposición* misma o de la *persona que la propone*. Se derivan de la *proposición misma* cuando evocan en la memoria el significado de las palabras que forman la proposición, las cuales se usan por acuerdo común; si sucede esto, el asentimiento que prestamos se llama *saber*. Pero si no podemos recordar qué se ha de entender ciertamente por esas palabras, sino que nos parece unas veces esto, otras aquello, entonces se dice que *opinamos*. Por ejemplo, si se propone que *dos* y *tres son cinco*: al evocar en la memoria el orden de los numerales, se ha dispuesto por común acuerdo de los que emplean la misma lengua (como por cierto pacto necesario para la sociedad humana) que *cinco* sea el nombre de tantas unidades como estén contenidas en dos y tres tomadas a la vez; si alguien asiente que eso es verdad porque dos y tres a la vez es lo mismo que cinco, aquel asentimiento se llama *ciencia*. Y conocer esta verdad no es otra cosa que reconocer que ha sido hecha por nosotros mismos. Pues así como por el arbitrio de aquéllos y por la ley lingüística en virtud de los cuales el número ·· es llamado *dos*, el número ··· *tres*, y el número ····· *cinco*, así también se ha hecho por arbitrio que sea verdadera la proposición *dos y tres tomados a la vez hacen cinco*. De manera similar, si recordamos a qué se llama *hurto* y a qué *injuria*, sabremos a partir de las palabras mismas si es verdadero que *el hurto es injuria*, o no. La *verdad* es lo mismo que una *proposición verdadera*; pero *verdadera* es la *proposición* en la cual el *nombre consecuente*, que los lógicos llaman *predicado*, abarca en su extensión al *nombre antecedente*, que llaman *sujeto*; y *conocer la verdad* es lo mismo que *recordar* que ella ha sido hecha por nosotros a través del uso mismo de los nombres. No temerariamente ha dicho Platón hace tiempo que la *ciencia es memoria*.[247] Pero sucede a veces que las palabras, aunque tengan un significado cierto y definido por convención, son arrancadas de su significado propio por el uso vulgar, en el afán particular de adornar o incluso de engañar. Por esa razón resulta muy difícil evocar en la memoria los conceptos por los cuales aquellos significados fueron impuestos a las cosas, dificultad que no se puede supe-

[247] Plat. Menon 81e5.

rar sin juicio agudo y máxima diligencia. También sucede que muchas palabras carecen de significado propio o determinado y de la misma significación en todas partes, y se las entiende no por su propia fuerza sino por la de otros signos que se emplean junto con ellas. En tercer lugar, ciertos nombres son de cosas inconcebibles; son por ende nulos los conceptos de las cosas que ellos nombran. Por eso, en vano buscamos a partir de los nombres mismos la verdad de las proposiciones en las que éstos se reúnen. En tales casos, cuando investigamos la verdad de alguna proposición al considerar las definiciones de los términos, pensamos, según sea nuestra esperanza de descubrirla, a veces que es verdadera, a veces que es falsa. Hacer ambas cosas separadamente se llama *opinar* y también *creer*; hacer ambas a la vez, *dudar*. Pero cuando las razones por las que asentimos alguna proposición no se derivan *de la proposición misma*, sino de la *persona que propone* (porque la juzgamos tan experta como para no ser engañados ni vemos causa alguna por la cual quiera engañarnos), nuestro asentimiento se llama *fe*, porque no nace de la *confianza* en nuestro conocimiento sino en el ajeno. Y cuando creemos debido a la confianza se dice que creemos en *aquél* o *aquéllos*. De lo dicho se colige, en primer lugar, la diferencia entre *fe* y *profesión*: aquélla está siempre unida al asentimiento interno, ésta no siempre; aquélla es una persuasión interna, ésta es una obediencia externa. De allí la diferencia entre *fe* y *opinión*: ésta se apoya en nuestra razón, aquélla en la estima por otro. Finalmente la diferencia entre *fe* y *ciencia*: de ésta es propio admitir una proposición despedazada y lentamente masticada mediante examen, de aquélla, en cambio, deglutirla íntegra. Es útil para la ciencia la explicación de los nombres por los cuales se propone lo que se ha de investigar; es más, el único camino hacia la *ciencia* es *a través de definiciones*. Pero esto daña a la *fe*. Pues las cosas que se proponen para ser creídas y que superan la capacidad humana nunca llegan a ser más evidentes por medio de la explicación; por el contrario, se hacen más oscuras y más difíciles de creer. Y al hombre que se esfuerza en demostrar los *misterios de la fe* mediante la razón natural le sucede lo mismo que al enfermo que quiere primero masticar las píldoras salubres pero amargas y luego tragarlas: acaba por vomitar en el acto aquellas píldoras que, de haber sido devoradas, lo habrían sanado.

5. Hemos visto qué es *creer*. Pero ¿qué es *creer en* CRISTO? O ¿qué proposición es objeto de la *fe en* CRISTO? Cuando decimos *creo en* CRISTO, significamos en *quién*, pero no *en qué* creemos. *Creer en* CRISTO no es otra cosa que creer que JESÚS *es* el CRISTO, es decir AQUEL que según *Moisés* y los vaticinios de los *profetas* de Israel vendría a este mundo para instituir

el reino de Dios. De hecho, esto se aprecia suficientemente a partir de las palabras de CRISTO mismo a Marta: *Yo soy la resurrección y la vida; el que cree en mí, aunque muera, vivirá y todo el que vive y cree en mí, no morirá jamás. ¿Crees tú esto? Díjole ella: Sí, Señor; yo creo que tú eres el Mesías* [CHRISTUS], *el hijo de Dios que ha venido a este mundo* (Jn. 11, 25-27). De estas palabras vemos que CREER EN MÍ tiene su explicación en PORQUE TÚ ERES EL CRISTO. Por consiguiente, *creer en* CRISTO no es otra cosa que creer en JESÚS mismo cuando dice que es el CRISTO.

6. La *fe* y la *obediencia* concurren para la salvación, y ambas necesariamente. Más arriba, en el artículo tercero, se ha mostrado cuál es esa *obediencia* y a quién se le debe; ahora se ha de inquirir qué *artículos de fe* se requieren a tal efecto. Y digo que ningún otro artículo de fe (*) se le requiere al hombre cristiano como *necesario* para la salvación además de éste: JESÚS ES EL CRISTO. Pero conviene distinguir, como hicimos en el artículo cuarto, entre *fe* y *profesión*. En efecto, la profesión de varios dogmas (si se ordena) puede ser *necesaria*, pues es parte de la *obediencia* debida a las leyes, mas no inquirimos ahora acerca de la *obediencia necesaria* para la salvación, sino acerca de la *fe*. Probamos este punto en primer lugar a partir de la intención de los evangelistas, que consistía en establecer aquel único artículo mediante la descripción de la vida de nuestro Salvador. Sabremos que tal fue la intención y el propósito de los evangelistas, si observamos la historia misma. San Mateo, al comenzar con su genealogía, muestra que JESÚS era de la estirpe de *David*; había nacido de una virgen (cap. 1); había sido adorado por los *magos* como rey de los judíos; por ello, había sido buscado por *Herodes*, que ordenó matarlo (cap. 2); su reino había sido predicado tanto por *Juan Bautista* como por él mismo (caps. 3, 4); había enseñado las leyes, no como los escribas sino como quien tiene autoridad (caps. 5, 6, 7); curado enfermedades milagrosamente (caps. 8, 9); enviado a los *apóstoles* como pregoneros del reino a todas las partes de Judea para su predicación (cap. 10); a los nuncios de Juan, al preguntarle si él era el Cristo o no, les había respondido que refirieran lo que habían visto, es decir, los milagros, que sólo le competían a CRISTO (cap. 11); había probado y declarado su reino con argumentos, parábolas y signos ante los fariseos y otros (cap. 12-21); también muestra Mateo que había sido saludado como rey al ingresar en Jerusalén (cap. 21); que había sostenido que era el Cristo en contra de los fariseos; que había prevenido a los otros acerca de los *seudocristos*; que había mostrado cuál era su reino con parábolas (caps. 22, 23, 24, 25); que había sido capturado y acusado por haber dicho que era rey, y en su cruz se había inscripto el

título AQUÍ ESTÁ JESÚS EL REY DE LOS JUDÍOS (caps. 26, 27); finalmente, Mateo muestra que después de la resurrección había dicho a los *apóstoles* que *se le había dado todo poder en el cielo y en la tierra* (cap. 28). Todo lo anterior apunta a que creamos que Jesús es el Cristo. Ésa era la intención de san Mateo al escribir su Evangelio; y así como la de éste, también la de los demás evangelistas, lo que, por su parte, sostiene expresamente san Juan al final de su Evangelio: *Y éstos,*[248] dice, *fueron escritos para que creáis que Jesús es el Mesías, Hijo de Dios* (Jn. 20, 31).

(*) *Esta aserción que, creo, puede desagradar por su novedad a muchos teólogos, está confirmada por lo que sigue; sin embargo, he considerado que valía la pena explicarla más ampliamente. En primer lugar, cuando digo que este solo artículo:* Jesús es el Cristo, *es necesario para la salvación, no digo que la sola fe es necesaria para la salvación, sino que también requiero justicia, o la obediencia debida a las leyes de Dios, esto es, la voluntad de vivir rectamente. En segundo lugar, no niego que la profesión de muchos otros artículos también sea necesaria para la salvación, con tal de que su profesión sea ordenada por la Iglesia. Pero como la fe es interna y la profesión es externa, digo que aquélla es la fe propiamente dicha y que ésta es parte de la obediencia, de tal forma que aquel solo artículo es suficiente para la fe interna, pero no para la profesión de un cristiano. Finalmente, incluso si hubiera dicho que la sola penitencia verdadera e interna de los pecados en lo que respecta a la justicia era necesaria para la salvación, ruego que esto no se tome como una paradoja, puesto que entendemos que en esa penitencia están contenidas la justicia, la obediencia y la intención reformada para todas las virtudes. Del mismo modo, cuando digo que la fe en un artículo es suficiente para la salvación, no es para admirarse, dado que en ese artículo están comprendidos todos los otros. Pues estas palabras:* Jesús es el Cristo, *significan que Jesús es aquel que Dios había prometido por medio de los profetas que vendría al mundo para instaurar su reino, esto es, que Jesús es el hijo de Dios creador del cielo y de la tierra, nacido de una virgen, muerto por los pecados de los que habían de creer en él; estas palabras significan que es Cristo, es decir, rey, que resucitó (de otro modo no reinaría) para juzgar al mundo y retribuir a cada uno según sus obras (de otro modo no podría ser rey). También significan estas palabras que los hombres resucitarán: sin esto no podrían acudir al Juicio. Y por eso*

---

[248] El término *éstos* se refiere a la oración anterior del Evangelio de Juan: «Jesús realizó además muchos otros signos en presencia de sus discípulos, que no se encuentran relatados en este Libro» (Jn. 20, 30).

está contenido en este único artículo todo el símbolo de los apóstoles, que sin embargo, he estimado, se ha de resumir de esta manera, porque creo que por este solo artículo (sin otros que de él se deducen como consecuencias) muchos fueron admitidos en el reino de Dios por Cristo y por sus apóstoles: el ladrón en la cruz, el eunuco bautizado por Felipe o los dos mil hombres agregados simultáneamente a la Iglesia por san Pedro. Pero ignoro qué puedo decir a quienes desagrada que no considere condenados eternamente a todos aquellos que no prestan asentimiento interno a los artículos definidos por la Iglesia (ya que no los contradicen, sino que los conceden si les son ordenados). Los clarísimos testimonios de las Sagradas Escrituras que siguen me impiden que cambie de opinión.

7. En segundo lugar, se prueba lo antedicho por la predicación de los apóstoles; éstos eran pregoneros del reino y Cristo no los envió para predicar otra cosa que el reino de Dios (Lc. 9, 2; Hch. 17, 6). Lo que hicieron después de la ascensión de Cristo se puede colegir del hecho de que hayan sido acusados: *Arrastraron* (dice san Lucas) *a Jasón y a algunos de los hermanos y los llevaron ante los politarcas gritando: Éstos son los que alborotan la tierra. Al llegar aquí han sido hospedados por Jasón y todos obran contra los decretos del César, diciendo que hay otro rey, Jesús* (Hch. 17, 6-7). El objeto de los sermones de los apóstoles también se muestra en estas palabras: [discurría Pablo] *sobre las Escrituras* (entiéndase del Antiguo Testamento), *explicándoselas y probando cómo era preciso que el Mesías padeciese y resucitase de entre los muertos, y que este Mesías es Jesús* (Hch. 17, 2-3).

8. En tercer lugar, se prueba por esos pasajes en los que se declara la facilidad de los artículos que Cristo requiere para la salvación. Pues si para la salvación se requiere necesariamente el asentimiento interno de la mente a la verdad de todas y cada una de las proposiciones que hoy se discuten acerca de la fe cristiana o bien han sido definidas de modo diverso por diferentes Iglesias, nada sería más difícil que la religión cristiana. En efecto, ¿cómo podría ser verdadero *Mi yugo es blando y mi carga ligera* (Mt. 11, 30), *Estos pequeñuelos creen en mí* (Mt. 18, 6) y *Plugo a Dios salvar a los creyentes por la locura de la predicación* (1 Co. 1, 21)? O ¿cómo pudo ser instruido lo suficiente para la salvación el ladrón que pendía de la cruz, cuya confesión de fe estaba contenida en estas palabras: *Acuérdate de mí cuando llegues a tu reino*? ¿O cómo pudo el mismo san Pablo convertirse tan rápidamente de enemigo en doctor de los cristianos?

9. En cuarto lugar, se prueba porque aquel artículo es el fundamento de la fe y él mismo no se apoya en otro fundamento: *Entonces si alguno os dijere: Aquí está el Mesías, no le creáis porque se levantarán falsos Mesías*

y falsos profetas, y obrarán grandes señales, etc. (Mt. 24, 23-24). De ello se sigue que por la fe en este artículo se ha de negar la fe en los milagros y los prodigios: *Pero aunque nosotros o un ángel del cielo os anunciase otro evangelio distinto del que os hemos anunciado, sea anatema* (Ga. 1, 8). Por consiguiente, debido a este artículo se negaría la fe en los apóstoles mismos y en los ángeles (por lo tanto, pienso que también en la Iglesia) si enseñaran lo contrario. *Carísimos, no creáis* (dice *san Juan*) *a cualquier espíritu, sino examinad si los espíritus son de Dios, porque muchos seudoprofetas se han levantado en el mundo. Podéis conocer el espíritu de Dios por esto: todo espíritu que confiese que* JESUCRISTO HA VENIDO *en carne, es de Dios*, etc. (1 Jn. 4, 1-2). Por consiguiente, aquel artículo es la medida de los espíritus y según ésta se acepta o rechaza la autoridad de los doctores. De hecho, no se puede negar que todos los que hoy son cristianos hayan aprendido de los doctores que JESÚS es el que hizo todas esas cosas por las que fue reconocido como el Cristo; sin embargo no se sigue que aquéllos crean en dicho artículo en virtud de los doctores o la Iglesia, sino de Jesús mismo. Pues el artículo era anterior a la Iglesia cristiana, aunque todos los demás fuesen posteriores. La *Iglesia* está fundada sobre aquél, no aquél sobre la *Iglesia* (Mt. 16, 18). Además, el artículo *Jesús es el Cristo* es tan fundamental que todos los demás, dice san Pablo, están edificados sobre él: *El fundamento ya está puesto y nadie puede poner otro, porque el fundamento es Jesucristo* (es decir, *Jesús es el Cristo*); *sobre él se puede edificar con oro, plata, piedras preciosas, madera, heno o paja: la obra de cada uno aparecerá tal como es, porque el día del Juicio, que se revelará por medio del fuego, la pondrá de manifiesto; y el fuego probará la calidad de la obra de cada uno*. (1 Co. 3, 11-13). A partir de lo anterior se entiende con toda evidencia que por *fundamento* se entiende este artículo: JESÚS ES EL CRISTO. Pues no se edifica sobre la persona de *Cristo* con oro, plata, heno o paja, etc. (con estas cosas se significan las doctrinas). Y además, se pueden edificar falsas doctrinas sobre ese fundamento, aun cuando no se condene a los que las enseñan.

10. Finalmente, que aquel solo artículo se ha de tener necesariamente por la *fe interna* puede ser probado evidentísimamente por cualquier intérprete a partir de muchos pasajes de las Sagradas Escrituras. *Escudriñad las Escrituras, ya que en ellas creéis hallar la vida eterna, pues dan testimonio de mí* (Jn. 5, 39). Pero Cristo entiende por las Escrituras sólo el Antiguo Testamento, porque todavía no se había escrito el Nuevo Testamento. Por otra parte, no existe ningún otro testimonio acerca de Cristo en el Antiguo Testamento excepto que había de venir un rey

eterno, que lo haría en tal lugar, que había de nacer de tales padres, y que había de enseñar y hacer tales cosas, por las cuales había de ser reconocido mediante signos. Todo esto atestigua una cosa: JESÚS, que así nació, enseñó e hizo esas cosas es el CRISTO. Por lo tanto, no se requería otra fe para la vida eterna más allá de este artículo: *Y todo el que vive y cree en mí no morirá jamás* (Jn. 11, 26). Pero creer en Jesús (como se explica allí mismo) es lo mismo que creer que JESÚS ES EL CRISTO. En consecuencia, el que cree esto no morirá eternamente y, por consiguiente, aquel solo artículo es necesario para la salvación: *Esto fue escrito para que creáis que Jesús es el Mesías, Hijo de Dios y, creyendo, tengáis vida en su nombre* (Jn. 20, 31). El que así cree tendrá vida eterna y por lo tanto no tiene necesidad de otra fe. *Todo espíritu que confiese que Jesucristo ha venido en carne es de Dios* (1 Jn. 4, 2). Y *Todo el que cree que* JESÚS ES EL CRISTO *es nacido de Dios* (1 Jn. 5, 1). Y *¿Quién es el que vence al mundo sino el que cree que* JESÚS ES *el hijo de Dios?* (1 Jn. 5, 5). Por consiguiente, si no es necesario creer otra cosa que JESÚS ES EL CRISTO para que alguien sea *de Dios*, *nacido de Dios* y para que *venza al mundo*, este único artículo es suficiente para la salvación. *Aquí hay agua; ¿qué impide que sea bautizado? Felipe dijo: Si crees de todo corazón, bien puedes. Y respondiendo dijo: Creo que Jesucristo es el hijo de Dios* (Hch. 8, 36-37). Por lo tanto, si de hecho aquel artículo (creído con todo el corazón, esto es, con fe interna) es suficiente para el bautismo, también es suficiente para la salvación. Además de estos pasajes, existen otros innumerables que afirman lo mismo clara y expresamente. Es más, dondequiera que leemos que nuestro Salvador alabó la fe de alguno dijo *Tu fe te ha salvado*; dondequiera que sanó a alguno debido a la fe no se creía en otra proposición que no fuera ésta: JESÚS ES EL CRISTO, o bien directamente o bien por consecuencia.

11. Pero puesto que no puede creer que *Jesús es el Cristo* –dado que sabe que por *Cristo* se entiende aquel que fue prometido por Dios a través de *Moisés* y los profetas como *rey* y *salvador* del mundo– quien no cree también en *Moisés* y en los *profetas*, y puesto que no puede creer en éstos quien no cree que Dios *existe y gobierna el mundo*, es necesario que aquella fe en Dios y en el Antiguo Testamento esté contenida en esta fe del Nuevo Testamento. Por ende, como en el reino de Dios por la naturaleza sólo el ateísmo y la negación de la providencia divina son un crimen de lesa majestad divina, y en el reino por el antiguo pacto lo es también la idolatría, entonces en el reino por el nuevo pacto se añade también la *apostasía* o renuncia a este artículo ya aceptado una vez: *Jesús es el Cristo*. A las demás doctrinas, con tal de que hayan sido definidas por una Iglesia

legítima, sin duda no se las ha de contradecir, pues es pecado de desobediencia; y la obediencia es necesaria para la salvación. Por lo demás, ha sido mostrado ampliamente en las consideraciones inmediatamente antecedentes que no es necesario creerlas con *fe interna*.

12. La *fe* y la *obediencia* desempeñan distintos papeles en la salvación de un cristiano. Ésta contribuye con la *potencia* o *capacidad*; aquélla, con el *acto*. Y se dice que cada una de ellas justifica a su modo. Porque *Cristo* remite los pecados no a todos sino a los *penitentes* u *obedientes*, esto es, a los justos (no digo a los *inocentes*, sino a los *justos*, pues la *justicia* es la voluntad de obedecer las leyes y puede encontrarse en el pecador; pero para Cristo la voluntad de obedecer es obediencia). No cualquiera, sino el *justo vivirá de la fe*. Por lo tanto, la *obediencia justifica* porque *hace al justo*, del mismo modo que la *templanza* hace al *moderado*, la *prudencia* al *prudente*, la *castidad* al *casto*, es decir, de modo esencial. Así, pone al hombre en ese estado en el que es capaz de perdón. Además, *Cristo* no prometió condonar los pecados a todos los justos, sino sólo a los que *creen que él es el Cristo*. Por consiguiente, la fe *justifica* en el sentido en que se dice que el juez *justifica* al *absolver*; a saber, mediante la *sentencia* que salva al absuelto *de hecho*. En la segunda acepción de *justificación* (se trata de una voz equívoca), la *sola fe* justifica;[249] en la primera, la *sola obediencia*. Pero ni la justicia sola, ni la fe sola *salvan*, sino ambas simultáneamente.

13. A partir de lo dicho hasta ahora, será fácil advertir cuál es el deber de los ciudadanos cristianos para con los gobernantes soberanos, quienes, en la medida en que profesen ser cristianos, no pueden ordenar a sus súbditos que nieguen o que ofendan a Cristo. En efecto, si lo hicieran profesarían que no son cristianos. Pues como se ha mostrado tanto por la razón natural como por las Sagradas Escrituras, los ciudadanos deben obedecer en todas las cosas a los príncipes y rectores soberanos del Estado, excepto en las que están en contra de los mandatos de Dios. En el Estado cristiano, los mandatos de Dios acerca de las cosas *temporales* (es decir, aquellas cosas que han de ser examinadas por la razón humana) son las leyes y las sentencias

[249] Véase XVII.19. La doctrina luterana del solfidianismo, esto es, la justificación «sólo por la razón», implica dos aspectos claves del concepto luterano de la Iglesia. En primer lugar, reduce la importancia de la Iglesia como una institución visible que media entre el creyente individual y Dios. En segundo lugar, la Iglesia se convierte en una congregación de fieles que se reúnen en nombre de Dios, con lo cual el carácter sacramental del sacerdocio se ve sensiblemente minimizado. En realidad, el resultado es la doctrina del «sacerdocio de todos los creyentes». Véase Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought II: The Age of Reformation*, pp. 10-11.

del Estado, proferidas por aquellos a quienes el Estado ha comisionado la autoridad de legislar y juzgar las controversias. Pero los mandatos acerca de las cosas *espirituales* (es decir, las que han de ser definidas por las Sagradas Escrituras) son ciertamente las leyes y las sentencias del Estado, esto es, de la Iglesia –un Estado cristiano y una Iglesia son la misma cosa (como se ha mostrado en el capítulo precedente, artículo vigésimo)–, proferidas por pastores ordenados según el rito y que han recibido del Estado autoridad sobre tal asunto. De esto se sigue manifiestamente que en el Estado cristiano se debe obediencia a los gobernantes soberanos en todas las cosas, tanto *espirituales* como *temporales*. Está fuera de controversia que el ciudadano cristiano debe asimismo igual obediencia en las cosas *temporales* a los gobernantes no cristianos; pero en las *espirituales*, esto es, en las que pertenecen al modo de honrar a Dios, se ha de obedecer a alguna *Iglesia* de *cristianos*, porque es un supuesto de la fe cristiana que Dios no habla en asuntos sobrenaturales sino por medio de los intérpretes cristianos de las Sagradas Escrituras. Pero ¿qué? ¿Acaso se ha de resistir a los príncipes si no cabe obedecer? No, en modo alguno, ya que esto contraviene el pacto civil. Por lo tanto, ¿qué se ha de hacer? Se ha de ir a Cristo por el martirio. Si a alguien esto le parece duro, es certísimo que no cree con todo el corazón que JESÚS ES EL CRISTO, *Hijo de Dios que vive* (pues en ese caso desearía disolverse y estar con Cristo), sino que quiere con una fe cristiana simulada eludir la obediencia al Estado a la que el pacto lo obliga.

14. Quizás alguno se admire de lo siguiente: si excepto un artículo, JESÚS ES EL CRISTO (necesario para la salvación sobre la base de la fe interna), todos los demás pertenecen sólo a la obediencia, que de hecho se puede prestar aunque no se crea internamente nada de lo propuesto por la Iglesia (con tal de que se desee creer y se profese externamente cuanto sea necesario), ¿cuál es la causa de que existan hoy tantos dogmas que, según se dice, son a tal punto inherentes a la fe, que nadie puede entrar en el reino de los cielos a menos que crea en ellos internamente? Pero se admirará menos si considera que en muchas controversias la disputa es acerca de un reino humano, en algunas acerca del beneficio, en otras acerca de la gloria del ingenio. La cuestión de las *propiedades de la Iglesia* versa sobre el *derecho de gobierno*: una vez sabido qué es una *Iglesia* se sabe a la vez de quién es el gobierno sobre los cristianos. Si el Estado cristiano coincide con la Iglesia a la que el mismo Cristo preceptuó acatar a todo cristiano súbdito de aquel Estado, entonces todo ciudadano está obligado a obedecer a su Estado, esto es, a aquel o aquellos titulares del poder soberano, no sólo en las cuestiones *temporales*, sino también en las *espirituales*. Pero si

un Estado cristiano no coincide con esa Iglesia, entonces existe alguna otra Iglesia más universal a la que se debe obedecer. Por lo tanto, todos los cristianos deben obedecer a ésta como obedecerían a Cristo si viniera a la tierra. Por consiguiente, ella ordenará, o bien mediante un monarca, o bien mediante alguna asamblea; y por eso la cuestión versa sobre el *derecho de gobierno*. Lo mismo acontece en lo que respecta a la cuestión de la *infalibilidad*; pues si el género humano creyera verdadera e internamente que existe alguien que no puede errar, éste tendría por cierto el gobierno temporal y espiritual sobre todo el género humano, a menos que él mismo no lo quisiese. Si afirma (por el hecho mismo de que los hombres piensan que no se equivoca) que éstos le deben obediencia en cuestiones *temporales*, se le concederá tal derecho de gobierno. De igual modo, en lo que respecta al privilegio de interpretar las Escrituras, aquel a quien corresponde determinar las controversias que pueden originarse a partir de las diversas interpretaciones de las Escrituras le corresponde en general determinar todas las controversias. Pero a quien esto corresponde también corresponde el gobierno sobre todos los que reconocen que las Escrituras son la palabra de Dios. Lo mismo en lo que respecta a la disputa acerca de la *potestad de remitir y retener* los pecados, o acerca de la *autoridad de excomulgar*. Pues cualquiera que esté en su sano juicio prestará obediencia simple en todo a aquel por cuyo arbitrio cree que ha de ser salvado o condenado. Lo mismo en lo que respecta a la potestad de *instituir asociaciones*, pues éstas dependen de aquel por el cual existen, que tiene tantos súbditos como monjes, incluso en un Estado enemigo. Lo mismo en lo que respecta a la cuestión *del juez del matrimonio legítimo*, pues aquel a quien corresponde ese juicio también corresponde el conocimiento de las causas acerca de la herencia y la sucesión de todos los bienes y derechos, no sólo de los hombres privados, sino también de los príncipes soberanos. Lo mismo en lo que respecta al *celibato de los eclesiásticos*, pues los célibes están menos ligados que los demás con el resto del Estado, y es una desventaja no despreciable que sea necesario para los príncipes o bien abandonar el sacerdocio (que es un magno vínculo de obediencia civil),[250] o bien no tener un reino hereditario. Lo mismo en lo que respecta a la *canonización de los santos* –que los paganos llamaban *apoteosis*–, pues el que puede atraer a los súbditos ajenos con tal premio puede inducir a los ávi-

[250] Como señala Quentin Skinner (*Reason and Rhetoric in the Philosophy of Thomas Hobbes*, p. 419), Hobbes todavía habla muy respetuosamente del sacerdocio en el *De cive*, mientras que en *Leviathan* el tono es esencialmente diferente.

dos de tal gloria a atreverse a cualquier cosa.[251] En efecto, si no era honor ante la posteridad ¿qué buscaban los Decios[252] y los otros romanos que se sacrificaron, y muchos otros que se arrojaron a peligros increíbles? Las controversias acerca del purgatorio y de las indulgencias versan sobre la ganancia. Las cuestiones acerca del *libre albedrío, de la justificación y del modo de recibir a Cristo en el sacramento* son filosóficas. Están también las cuestiones acerca de los ritos que no han sido introducidos por la Iglesia sino que han quedado en ella por no haber sido suficientemente purgada de paganismo. Pero no es necesario enumerar más. Todos saben que la naturaleza humana es tal que al disentir en cuestiones acerca del *poder*, del *lucro* o de la *preeminencia intelectual*, unos ofenden y anatematizan a otros. Por lo tanto, no es de admirar que éste o aquél consideren que, después de encarnizadas disputas en torno de ellos, casi todos los dogmas son *necesarios* para el ingreso en el reino de Dios. Y esto no sólo para que sean condenados los que no los conceden bajo el nombre de contumacia (lo cual es verdadero después de la sentencia de la Iglesia), sino también bajo el nombre de infidelidad, lo que más arriba he mostrado que es falso a partir de muchos y evidentísimos pasajes de las Escrituras. A ésos añado otro de san Pablo: *El que come*[253] *no desprecie al que no come y el que no come no juzgue al que come, porque Dios le acogió. Hay quien distingue un día de otro día y hay quien juzga iguales todos los días; cada uno proceda según su propio sentir* (Rm. 14, 3.5).

FIN

[251] Como explica Jeffrey Collins, *The Allegiance of Thomas Hobbes*, pp. 66-67, «infalibilidad, sociedades religiosas, derecho marital, canonización: éstos no eran abusos perpetrados por sectarios sino por el clero corporativo tradicional», tal como hemos visto (XVII.27, n.). Mientras que los pasajes erastianos de *The Elements of Law* apuntaban a neutralizar las pretensiones políticas de la conciencia individual, el *De cive* apunta a la amenaza de la jerarquía del clero.
[252] Liv. 8, 9.
[253] Se trata de la carne ofrecida a los ídolos. Véase Richard Tuck, en Thomas Hobbes, *On the Citizen*, p. 247, n. 4.

Glosario

Autoridad (*auctoritas*)

Emile Benveniste explica que si bien *auctoritas* proviene de un verbo cuyo significado consiste en incrementar o aumentar (*augere* –del cual proviene la idea misma de *auctor* y *auctoritas*–), dicho verbo no indica en sus usos más antiguos «el hecho de incrementar lo que existe, sino el acto de producir fuera de su propio seno; acto creador que hace surgir algo de un medio nutricio y que es privilegio de los dioses o de las grandes fuerzas naturales, no de los hombres» (*Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, trad. Mauro Armiño, Madrid, Taurus, 1983, p. 327).

Con el tiempo, dicha propiedad fue también predicada respecto de los hombres y llegó a ser atribuida en Roma a los miembros del Senado debido a la dignidad de los mismos; de este modo, era característico del derecho público romano distinguir entre la *auctoritas* senatorial y la *potestas* de las magistraturas. Si bien dicho uso de *auctoritas* sugiere cierta connotación institucional, continúa directamente vinculado a las características personales de los miembros de la institución.

En los comienzos de la Edad Media, el papa Gelasio I (492-496) emplea la distinción *auctoritas-potestas* en una famosa carta de 494 al emperador bizantino Anastasio I (491-518) en el marco del conflicto entre la Iglesia y el Imperio. Allí afirma que el mundo está regido por dos espadas: la autoridad sacra de los pontífices y el poder real. Si bien el compromiso gelasiano apunta a alcanzar un equilibrio entre ambas esferas, no estaba exento de tensión, ya que si bien la atribución de la *potestas* al Imperio reconoce la independencia del poder político, la Iglesia se reservaba la *auctoritas* para sí. De este modo, la Iglesia se atribuye la decisión en cuestiones fundamentales (véase Walter Ullmann, *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, trad. Rosa Vilaró Piñol, Barcelona, Ariel, 1983, pp. 42-43, y Geminello Preterossi, *Autoridad*, trad. Guillermo Piro, Buenos Aires, Nueva Visión, 2002, pp. 29-30).

En el apogeo de la Edad Media, la verdad de un enunciado dependía en algunos casos del nombre de su autor. En efecto, Dante describe en pocas palabras el núcleo de esta concepción medieval de autoridad: «"autor" [...] se aplica a toda persona digna de ser creída y obedecida. Y de esta raíz viene también el vocablo del que tratamos ahora, "autoridad", por lo cual podemos ver que "autoridad" equivale a "acto digno de fe y de obediencia". Por eso, como Aristóteles es digno de toda fe y obediencia, resulta que sus palabras son la más alta y suma autoridad» (*Il convivio* IV, 6, 5). Asimismo, en la Edad Media la idea de autoridad se extiende del autor al contenido de ciertos textos como las Escrituras y fundamentalmente a instituciones tales como la Iglesia, y, con el tiempo, al derecho positivo del Estado.

Por su parte, Montaigne describe la concepción positivista de la autoridad del derecho, aunque parece sugerir que la normatividad del derecho positivo es una ilusión: «las leyes mantienen su crédito, no porque ellas son justas, sino porque son leyes. Es el fundamento místico de su autoridad: ellas no tienen otro en absoluto [...]. Si alguno las obedece porque son justas, no las obedece justamente por lo que debe» (Michel de Montaigne, «De l'Experience», en *Les Essais* III, 13). Hobbes ofrece quizás el más claro ejemplo de la independencia de contenido de la autoridad del Estado al afirmar en la versión latina de su *Leviathan* que «si bien las doctrinas pueden ser verdaderas, la autoridad, no la verdad, hace la ley» (Thomas Hobbes, *Opera philosophica quae latine scripsit omnia*, tomo III, p. 202). Para ser honestos, la idea de autoridad como una razón de segundo orden para abstenerse de actuar por una razón, tal como lo afirma la jerga contemporánea de la filosofía del derecho (véase, por ejemplo, Joseph Raz, *Practical Reason and Norms*, 2da. ed., Princeton, Princeton University Press, 1990, p. 39), no habría sido una sorpresa para quienes están familiarizados con el derecho romano, al menos tal como surge de la máxima (Dig. 1, 5, 25) por la cual el derecho debe tener la misma autoridad que la verdad, a pesar de no estar guiado por los criterios apodícticos de la ciencia: «la cosa juzgada es aceptada como verdad (*res iudicata pro veritate accipitur*)» (véase Ian Maclean, *Interpretation and Meaning in the Renaissance: The Case of Law*, p. 76). Finalmente, con la aparición de la Ilustración la autoridad deja el plano personal e institucional para concentrarse en el plano enunciativo del discurso: la única autoridad legítima es la de la razón (véase Gérard Leclerc, *Histoire de l'Autorité*, París, Presses Universitaires de France, 1996, caps. VI-VII; «*Pro ratione voluntas*»).

Derecho (*ius*)

Hobbes toma claramente partido en I.7 por la concepción moderna de *ius* como una libertad o derecho subjetivo, dando de este modo el golpe de gracia al monopolio de la teoría romana del derecho como orden objetivo o conjunto de disposiciones. En realidad, a comienzos del siglo XV, Jean Gerson, sucesor de Pierre D'Ailly como Canciller de la Universidad de París, fue el precursor de la idea moderna de derecho al sostener que el *ius* era una *facultas* y de este modo asimilar *ius y libertas*. Al entender la libertad como una facultad de la razón y de la voluntad (*libertas est facultas rationis, et voluntatis ad utrumlibet oppositorum*) hizo que la libertad se extendiera del plano natural al práctico-normativo. Gerson asimismo anticipa la idea moderna de derecho subjetivo al definir el derecho como «una facultad o potestad propincua conveniente a alguno según el dictamen de la recta razón». Y agrega en su obra *De vita spirituali animae* que «[en la definición de *ius*] se pone "facultad o potestad", porque muchas cosas convienen a algunos según el dictamen de la recta razón que no son llamadas derechos de los mismos, como el castigo de los condenados y los castigos de los *in via*; pues no decimos que alguien tiene un derecho a su daño» (cit. en Annabel Brett, *Liberty, Right, and Nature*, p. 81, n. 122). De ahí que para Gerson la pena o el castigo eran quizás justos, pero no eran un *ius*: ya tenemos aquí el germen del lenguaje contemporáneo de los derechos. Sin embargo Gerson no desarrolló políticamente su asimilación entre libertad y derecho. Las grandes innovaciones conceptuales en teoría política no suelen provenir de teorías o argumentos totalmente originales sino que en general se trata de materiales ya existentes utilizados para fines diversos.

Por otro lado, habría que tener en cuenta que la idea de derecho objetivo no es en sí misma incompatible con la de derecho subjetivo entendido como una facultad o atribución de cierta clase que precisamente le corresponde a un individuo. Por ejemplo, Tomás de Aquino comienza su discusión sobre la justicia con un análisis de *ius* y sus significados. El significado primario según Tomás es el de la cosa justa en sí misma; según esto, *ius* significa lo que es justo o equitativo. Entre los significados derivados de *ius* se encuentran no sólo el arte por el cual se determina lo que es justo, sino además el lugar en el que se decide lo que es justo y finalmente el objeto mismo de la justicia, esto es, aquello que es considerado justo con relación a una persona. De ahí que en el pensamiento legal de Tomás exista una conexión entre el derecho objetivo como aquello que es justo en general y el derecho subjetivo que consiste en lo que le corresponde a cada uno en relación con lo que es justo. Tomás adopta precisamente la idea

romana de *ius* como la voluntad de dar a cada uno lo suyo (Summ. theol. II-II q. 58 a. 1c), y explicita dicha fórmula sosteniendo que lo que es suyo (*quod suum est*) es lo que es su derecho (*ius suum*; véase John Finnis, *Aquinas*, p. 133). De ahí que si bien el derecho objetivo tiene prioridad sobre el derecho subjetivo, ya que el segundo proviene del primero, a menudo pueden ser entendidos como dos caras de la misma relación.

La confusión con el significado de *ius* puede provenir del hecho de que no sólo puede referir a la relación entre lo que es justo y lo que le corresponde a alguien, sino que además puede significar una ley que a menudo impone deberes, lo cual suena extraño al oído moderno. Sin embargo, esto no sería tan extraño si pensáramos que muchas veces los derechos de algunos requieren o implican deberes por parte de los demás. Si alguien tiene derecho a su propiedad, eso implica que los demás tienen el deber de respetarla. A eso parece apuntar precisamente el alumno de Alciato, François Connan, cuando a mediados del siglo XVI afirma en uno de sus comentarios al derecho civil que «no existe derecho alguno al cual no se le haya dado, por naturaleza o por ley, alguna obligación como compañera y ayuda: de modo que si fuera necesario, podría protegerse con la autoridad de los jueces con la ayuda de una acción [...]. Por consiguiente, derecho (*ius*), obligación, acción y juicio no difieren con respecto a la causa, la materia y el fin: difieren por la razón, el cargo y el orden» (cit. en Richard Tuck, *Natural Rights Theories*, p. 40, n. 20).

Lo que quizás sí suena extraño, y sin embargo es lo que caracteriza a la idea moderna del derecho subjetivo, es una separación tal entre derecho subjetivo y objetivo que tener un derecho subjetivo consiste en el ejercicio de una libertad total, esto es, en la inexistencia de deber alguno. Como hemos visto, Jean Gerson ya había preparado el terreno conceptual de la noción pero no la había desarrollado. A comienzos del siglo XVII Francisco Suárez está en condiciones de sostener que «según el más estricto significado de *ius*, con toda propiedad suele llamarse *ius* al poder moral que cada uno tiene sobre lo suyo o sobre lo que se le debe», como lo tiene, por ejemplo, el dueño de una cosa sobre la cosa y un obrero sobre el salario (*Tractatus de legibus ac deo legislatore* I, 2, 5). Por lo tanto, como señala John Finnis, «el significado que para Tomás de Aquino era primario es en realidad mencionado vagamente y luego perdido de vista; conversamente, el significado que para Suárez es primario no aparece en la discusión de Tomás de Aquino en absoluto. En algún lugar entre los dos hombres hemos cruzado la divisoria de aguas» (*Natural Law and Natural Rights*, p. 207). Sin embargo, si bien ha cambiado el caso central del significado de

ius, de tal modo que el derecho deja de ser una realidad, esto es, algo objetivo, o incluso una relación, para convertirse en una facultad o algo que uno tiene y que lo beneficia, esto es, algo subjetivo, Suárez sigue creyendo que la pretensión que proviene de un derecho es correlativa a un deber, a aquello que se nos debe por tener precisamente derecho a algo.

Hobbes, por su parte, separa tajantemente el derecho del deber. Aunque en apariencia es el primer filósofo político que lleva a sus últimas consecuencias la idea del *ius* como una libertad en sentido estricto, esto es, como un derecho lógicamente autónomo respecto de toda ley u obligación, de tal forma que donde hay derecho no hay deber, es John Selden «el primer pensador del derecho natural moderno que plantea [...] una noción de libertad *completa* al comienzo de su explicación» (Richard Tuck, *Natural Rights Theories*, p. 90). En efecto, si bien Selden es consciente de la idea romana de libertad como facultad natural de hacer lo que uno quiere limitada a su vez por la fuerza o la ley, cree que puede ser concebida del modo siguiente: «supongamos una situación imaginaria (*conceptionem*) acerca de una libertad ilimitada, aunque en aras de la disertación; como se extiende a menudo una línea al infinito para demostrar algo en geometría» (cit. en Richard Tuck, *Natural Rights Theories*, p. 91, n. 22). De este modo, Selden separa lo que para la concepción romana del derecho son dos partes correlativas: libertad y ley, pero sólo en aras de la argumentación (recordemos que para Hobbes, en cambio, el estado de total libertad puede tener correlatos empíricos en la guerra civil, la guerra internacional, la situación de los pueblos europeos en sus orígenes y la de los pueblos americanos en la actualidad; véase I.13).

Ahora bien, la independencia lógica que Hobbes otorga al derecho natural como una libertad claramente separada de la ley y del deber parece exponerlo al siguiente dilema. O bien defiende el carácter radical o moderno de su planteo por el cual el derecho y la ley son considerados como nociones separadas y de hecho opuestas, pero al precio de no poder explicar cómo se supera semejante estado de libertad, o bien acepta que el derecho y la ley están conectados de algún modo, pero al precio de conceder que su posición no es tan radical o moderna como parece, sino que deriva el derecho natural de la ley natural. Para el momento de la publicación del *Leviathan*, uno de los más inteligentes lectores de Hobbes –Robert Filmer– ya había detectado el problema: «si el derecho de naturaleza es una libertad del hombre de hacer cualquier cosa que él crea conveniente para preservar su propia vida, entonces en primer lugar la naturaleza debe enseñarle que la vida ha de ser preservada, y así consecuentemente prohíbe

hacer aquello que puede destruir o quitar los medios de vida, u omitir aquello por lo cual pueda ser preservada: y de este modo el derecho de naturaleza y la ley de la naturaleza serán ambos lo mismo» («Observations Concerning the Originall of Government, upon Mr Hobs "Leviathan", Mr Milton against Salmasius, H. Grotius "De Jure Belli"», en Johann P. Sommerville (ed.) *Patriarcha and Other Writings*, p. 189).

En efecto, si bien la posición radical hobbesiana por la cual el estado de naturaleza es una condición de libertad completa –y por lo tanto no hay deberes anteriores a la asunción voluntaria de obligaciones contractuales– puede mostrar que es irracional mantenerse en la condición natural debido a que no hay restricciones a la libertad, precisamente no puede mostrar por la misma razón que es obligatorio salir de la misma: para poder afirmar eso habría que probar que existe algún deber a tal efecto y por ende no existiría la libertad característica del estado de naturaleza. Por otro lado, incluso si la explicación hobbesiana del estado de naturaleza contuviera al menos un mínimo normativo que implicara la obligación de dejar atrás dicho estado, no sólo contradiría, por supuesto, la imagen estándar del estado pre-civil hobbesiano sino que además acercaría significativamente la posición hobbesiana en principio radicalmente moderna a la posición romano-medieval según la cual los derechos y deberes subjetivos proceden de una ley anterior o derecho objetivo, lo cual no sólo disolvería la novedad de la solución hobbesiana sino que además no podría explicar el profundo rechazo que ésta provocó en la opinión predominante, fuertemente influida por el pensamiento romano-medieval.

Esta cuestión sobre la relación entre derecho natural y ley natural está estrechamente vinculada a la discusión sobre la normatividad de la ley natural hobbesiana. Si la ley natural impusiera genuinas obligaciones o deberes en el estado de naturaleza, este último no podría ser pensado como una condición de total libertad, lo cual impediría concebir un planteo anarquista sustentable contra la posición de Hobbes pero al precio de la modernidad del planteo hobbesiano. Y si en lugar de imponer obligaciones o deberes, la ley natural sólo exigiera o indicara requerimientos racionales, eso permitiría que la posición de Hobbes fuera sustancialmente diferente de la tradicional pero al precio de no poder hacer frente a la posición anarquista según la cual si bien podría ser irracional permanecer en el estado de naturaleza, de ahí no se sigue que tengamos deber alguno de abandonar dicha condición. Dicha obligación sólo podría provenir de la celebración de un contrato, celebración que en sí misma por definición no puede ser obligatoria. Quizás estas consideraciones destaquen aun más la importan-

cia que tiene el argumento de la asociación negativa en el esquema político hobbesiano. Véase «Prólogo» §13; «Injuria».

Derecho internacional (*ius gentium*)

Hobbes defiende la existencia de un derecho internacional o derecho de gentes pero lo asimila al derecho natural. Esto quizás se deba a que no podría defender un derecho internacional en términos positivistas, ya que por definición eso requeriría un soberano que instituyera semejante ley en el mundo. Si bien Hobbes está dispuesto a sostener que el mundo es en cierto sentido una república, de ahí no se sigue que dicha república sea estrictamente política; en realidad es moral (véase XVII.22). De ahí que la única alternativa al rechazo total del derecho internacional sea otorgarle carácter natural. En rigor de verdad, la tradición iusnaturalista había concebido el derecho de gentes en estrecha conexión con el derecho natural. Según los especialistas en la materia, aunque Francisco de Vitoria es el primero en concederle cierta autonomía al derecho internacional respecto del derecho natural al concebirlo en términos positivos, es Hugo Grocio a quien los abogados internacionalistas consideran como el fundador del derecho internacional público. David Armitage señala correctamente que la reputación posterior de Hobbes «como un negador del derecho internacional y como un teórico de la anarquía internacional derivaría de estas concepciones en conflicto de él como un naturalista y un positivista a la vez, lo cual depende de si se lo consideraba un teórico internacional o un teórico político» («Hobbes and the foundations of modern international thought», en Annabel Brett, James Tully & Holly Hamilton-Bleakley (comps.), *Rethinking the Foundations of Modern Political Thought*, p. 224).

Derecho de preservación

En III.14 Hobbes intenta neutralizar la posición republicano-parlamentaria, según la cual por la ley natural los hombres tienen un deber de protegerse ante un ataque, y que a su vez justificó la acción militar en contra del rey. El exponente más destacado de esta posición era Henry Parker (1604-1652), cuyas *Observations upon some of His Majesty's Late Answers and Expresses* [Observaciones sobre algunas de las últimas respuestas y expresiones de Su Majestad] se convirtieron en la expresión más influyente del parlamentarismo radical durante la guerra de los panfletos de 1642. Parker,

abogado, se había hecho conocer mediante un escrito en contra de la legalidad del impuesto destinado a solventar los costos de la marina de guerra inglesa («Ship Money»). Según Parker, el poder político es de naturaleza contractual-fiduciaria, y por lo tanto es necesario fijar límites al poder del Estado. Parker creía además que en circunstancias normales el poder de legislar residía conjuntamente en el rey y el parlamento, pero que en los casos en que el rey se apartara del parlamento emitiendo directivas contrarias quien debía ser obedecido era el parlamento, porque «representaba a la comunidad toda en su majestad no derivada» (cit. en Austin Woolrych, *Britain in Revolution, 1625-1660*, p. 224). El así llamado grupo seldeniano del Tew Circle, que aglutinaba a los intelectuales mayoritariamente oxonienses que se reunían en casa de Falkland durante la tercera década del siglo XVII y entre los cuales se encontraban varios amigos de Hobbes (véase Richard Tuck, *Natural Rights Theories*, p. 101), empleó la distinción entre el derecho natural como una libertad y la ley natural como fuente de deberes para mostrar que era posible renunciar al primero, incluyendo el derecho a la defensa propia. Lo que, justamente, caracterizaba al estado de naturaleza era la primacía de libertades puras y la inexistencia de deberes. Ante este panorama, nadie lamentaría la salida de dicha condición y el ingreso a la sociedad civil. Para lograr semejante cambio era necesario un contrato por el cual se renunciaba al derecho a la defensa propia. En esencia, la estrategia del monarquismo consistía en mostrar que si bien hasta cierto punto la premisa de Parker era correcta –esto es, existe un derecho a la autopreservación, pero no necesariamente un deber– la conclusión era incorrecta: la mejor manera de proteger dicho derecho es someterse a la soberanía del monarca. Mientras que el planteo republicano de Parker parecía implicar la defensa del estado de naturaleza, los monárquicos defendían por el contrario la conservación de la sociedad civil.

Más allá del intento de Hobbes de acomodar la idea de Parker según la cual ciertos derechos son inalienables con la defensa de los derechos de la soberanía, en este caso hay además por lo menos dos grandes cuestiones en juego. En primer lugar, la relación entre el derecho natural y la ley natural. Como ya hemos visto (véase «Derecho»), la distinción podría ocasionarle algunos dolores de cabeza a Hobbes, ya que llevada al extremo no podría explicar por qué quien no desea salir del estado de naturaleza, si bien puede ser tildado de irracional, no viola por eso mismo deber alguno; en cambio, si atenuáramos la distinción, el derecho natural terminaría siendo un derivado de la ley natural, en cuyo caso no se podría explicar la reacción que provocó el iusnaturalismo hobbesiano en los de-

fensores de la tradición de la ley natural. Por si esto fuera poco, no hay que olvidarse de los problemas que le ocasionaría al planteo hobbesiano una ley natural que impusiera deberes. En segundo lugar, Hobbes mismo defiende ciertamente la idea de que en el estado de naturaleza todos tenemos derecho a resistir cualquier ataque; lo que critica es la idea de que en el estado civil tenemos derecho a resistir al soberano.

Estado de naturaleza

La descripción hobbesiana del estado de naturaleza no sólo oscila entre un tipo de acción individual u originario y otro grupal o colectivo, sino que además los ejemplos que da Hobbes son tanto cronológicos (como si el estado de naturaleza fuera parte de la prehistoria o historia temprana de la humanidad anterior a la formación de la sociedad civil), cuanto geográficos (como si el estado de naturaleza fuera entendido espacialmente como un territorio inhabitado o al menos poco habitado). De ahí que el estado de naturaleza no sea sólo un viaje en el tiempo sino también en el espacio. La adopción de los tópicos humanistas en la manera de ver el estado de naturaleza en términos históricos como una etapa anterior de la sociedad europea (como los pueblos germánicos) o en términos espaciales como una cultura alternativa a la europea (América, los escitas) está literalmente graficada en la portada del libro que nos ocupa, la cual, como la del *Leviathan*, fue especial y cuidadosamente diagramada y contrasta los estados de *Libertas* e *Imperium*: mientras que el segundo es personificado por un juez que viste una toga y representa un paisaje agrícola ordenado de Europa, con campesinos que cortan el trigo y una ciudad que se divisa al fondo, la primera es personificada por un indio con una vestimenta de paja y representa la vida del americano nativo, con cosechas esporádicas, caza y salvajismo. En rigor de verdad, *Libertas* representa la vida de los Algonkians de Carolina según los famosos dibujos hechos por John White en 1585 (véase Thomas Hobbes, *De cive: The Latin Version*, Howard Warrender (ed.), p. xv; Richard Tuck, «Introduction», p. xxv). Hobbes estaba muy interesado en los asentamientos ingleses en Norte América y de hecho era técnicamente un propietario de tierras allí mismo, ya que su alumno y empleador Cavendish –futuro segundo conde de Devonshire– le había dado una acción muy probablemente para que pudiera asistir a las reuniones del directorio de la Compañía de Virginia entre 1622 y 1624, y de ese modo ayudarle a influir en las decisiones de la Compañía (véase Noel Malcolm, *Aspects of Hobbes*, p. 55).

Gobierno (*regimen*)

Michel Senellart distingue tres grandes etapas en la formación del concepto de gobierno desde la Edad Media hasta el siglo XVII (*Les arts de gouverner. Du regimen médiéval au concept de gouvernment*, Paris, Seuil, 1995, pp. 40-44). La primera etapa abarca hasta el siglo XII y sigue la concepción ministerial del poder secular que entiende al rey como ministro de la Iglesia: el *regimen* precede al *regnum*. El reino es conferido por Dios al rey para que éste emplee su poder al servicio del gobierno de las almas. En este sentido, «el rey gobierna antes que reina puesto que su título depende de la rectitud de sus actos». En las palabras de Isidoro de Sevilla, «*rex a recte agendo*» (rey proviene de actuar correctamente). A partir del siglo XIII, bajo el influjo del desarrollo de las grandes monarquías y de la recepción de la *Política* aristotélica, el *regimen* se confunde con el *regnum*, lo cual importa una «relativa autonomización de lo político en relación con lo espiritual» y/o «un equilibrio precario [...] entre la naturalidad del *regnum* y la «finalidad del *regimen*» (Michel Senellart, *Les arts de gouverner*, p. 41). Tal equilibrio colapsa al comienzo del Renacimiento una vez que el *regimen* se separa del orden de los fines y es absorbido por el *regnum*; esto permite que la fuerza quede librada a sí misma y el régimen «se libera de todo horizonte teleológico y toma como fin la condición de su ejercicio –el poder–», fenómeno que marca «el pasaje del arte medieval del gobierno a la tecnología moderna del gobierno», ilustrado por Maquiavelo. Así y todo, para Maquiavelo, al igual que para el pensamiento medieval, reinar es gobernar –si bien para el florentino el estándar decisivo parece ser la eficacia mientras que para la teoría política medieval lo es la justicia–. Finalmente, en el siglo XVII el gobierno deja de girar alrededor de la justificación del uso de la fuerza en vista del perfeccionamiento de los seres humanos o de la apropiación exclusiva de la misma en aras del príncipe, para convertirse en el empleo intensivo del conjunto de las fuerzas disponibles. Senellart lo expresa foucaultianamente al sostener que tiene lugar un «pasaje del derecho de *la* fuerza a la física de *las* fuerzas» (*Les arts de gouverner*, p. 43).

Injuria

La explicación que da Hobbes de la definición de «injuria» como «violación *del pacto*» es etimológica: «el nombre *de injuria* se le atribuye [...] a la acción o a la omisión porque es *sin derecho* (sine iure)» (III.3). Hasta aquí, Hobbes sigue la caracterización general de la injuria en las *Instituciones*

de Justiniano: «en general se llama injuria a todo lo que no se hace con derecho [*iure*]» (Inst. Iust. 4, 4).

Sin embargo, el derecho o la justicia, o la *in*-juria o injusticia, podrían descomponerse en términos objetivos o subjetivos, según se entiendan las mismas (a) como una infracción en contra de lo que es justo en sí mismo según un espectador precisamente «objetivo» o distanciado de lo que está en juego, o en contra del derecho en su conjunto, o bien (b) como aquello que afecta a un individuo en particular, la violación de un derecho o la facultad de un sujeto de derecho que implica un deber por parte de los demás. En ciertas ocasiones Hobbes parece haber tomado el primer camino al decir que «significan lo mismo *injuria* y la acción u omisión *injusta*» como si la in-juria implicara una falta a la justicia o lo justo en general, y en este sentido afirma que «lo que se hace *sin derecho* (iniuria) decimos que contraviene alguna *ley*» (II.1); de hecho, Hobbes cree que el soberano puede «pecar de varias maneras contra las otras leyes naturales, como por *crueldad*, *iniquidad*, *contumelia*, y otros vicios, que no caen bajo la estricta y exacta significación de *injuria*» (VII.14), por lo cual la injuria en sentido amplio podría ser entendida como sinónimo de la violación de la ley natural. Un significado cercano es el de injuria como ilícito legal, tal como surge de VI.16: «a qué se ha de llamar en relación con un ciudadano [...] *injuria* no se ha de determinar por la ley natural sino por la *civil*».

Pero en otras ocasiones, sin embargo, Hobbes toma partido por la segunda opción al sostener que la injuria es una violación del derecho «puesto que quien hace u omite la acción ya había transmitido el derecho a otro» (III.3) y que «a nadie se le puede hacer una injuria sino a aquel con quien hemos celebrado un *pacto*, a quien algo ha sido dado como una donación o a quien algo ha sido prometido mediante un *pacto*» (III.4). Se podría entonces traducir *iniuria* como la violación de un deber que proviene de un derecho contractual. Como para Hobbes los derechos correlativos a deberes provienen de los contratos, es natural que en líneas generales no contemple la posibilidad de injurias antes de la celebración de los contratos, es decir, en el estado en el cual todas las partes tienen sólo libertades y ningún derecho correlativo a un deber. En resumidas cuentas, como acabamos de ver, si bien Hobbes critica a quienes no separan conceptualmente entre derecho y ley (XIV.3), él mismo no puede dejar de sentirse atraído por (lo que modernamente se percibe como) la ambigüedad de la noción de derecho (*ius*), de tal modo que oscila entre un modo más bien lato (como sinónimo de ley o derecho objetivo) y otro más es-

tricto o «propio» (como sinónimo de aquello que le corresponde a un sujeto). Otro tanto se aplica a la idea de injuria. Véase «Derecho».

Ley natural

Aunque ya hemos visto que Hobbes no sigue la línea ockhamista extrema (III.29), sin duda rechaza de modo igualmente voluntarista que la naturaleza sea fuente de normatividad (III.33). Pedro d'Ailly (1350-1420) sigue la línea de Ockham: «no hay nada bueno o malo que Dios deba amar u odiar a partir de la necesidad o de la naturaleza de la cosa [...]. Ni es la justicia cualidad alguna a partir de la naturaleza de la cosa, sino a partir de la mera aceptación divina; ni es Dios justo porque Él ama a la justicia, sino en realidad al contrario: la justicia es alguna cosa porque Dios la ama, esto es, la acepta» (cit. en Hans Welzel, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, 4ta. ed., Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1990, p. 90, n. 2). Otro tanto sucede con el discípulo de Ailly, Jean Gerson (1363-1429): «nada es malo sino porque está prohibido, y nada bueno, sino porque está aceptado por Dios, y de este modo Dios no quiere o aprueba nuestros actos porque son buenos, sino que son buenos porque Dios los aprueba, de manera similar son malos, porque los prohíbe y reprueba».

Luis de Molina, ante este panorama y en defensa del realismo moral, sostiene en su *Tractatus de justitia et jure* que «la obligación de la ley natural (juris naturales) se origina a partir de la naturaleza del objeto y de ahí se difunde en el precepto» (cit. en Hans Welzel, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, p. 95, n. 20; véase Karl-Heinz Ilting, *Naturrecht und Sittlichkeit*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1983, p. 66). Pero el campeón de la reacción realista temprano-moderna ante el avance voluntarista muy probablemente sea Gabriel Vásquez, quien sostiene en su comentario a la *Suma teológica* que ni la voluntad de Dios ni la razón de Dios es el criterio decisivo del bien y del mal sino algo que antecede a ambas, esto es, la naturaleza de las cosas: «antes de todo mandato, antes de toda voluntad, incluso antes de todo juicio existe una regla de estas acciones que consta en su naturaleza, del mismo modo que las cosas no contienen contradicción en su naturaleza; pero estas reglas no pueden ser otras que la misma naturaleza racional que no contiene contradicción en sí misma, al igual que corresponden y se adecuan las buenas acciones a la naturaleza como regla y derecho natural; pero las malas acciones difieren y son desiguales, y por lo tanto aquéllas son llamadas buenas, éstas malas. En consecuencia, la primera ley natural en la criatura racional es la naturaleza misma, en

cuanto natural, porque ésta es la primera regla del bien y del mal» (cit. en Hans Welzel, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, p. 96). Nótese sin embargo que el paradigma de la concepción jesuita de la ley era la «ley "positiva", la ley establecida por alguien con *potestas*. Las otras reglas no eran consideradas "exactamente" leyes, [sino] leyes *secundum quid* [en sentido relativo]. Vásquez por ejemplo sostenía que "el *nomen* 'lex' no es tan apropiado para la ley natural como para la ley positiva [...]. [La ley natural] debería ser llamada *ius*, porque es la regla de lo que es justo e injusto"» (Hasso Höpfl, *Jesuit Political Thought*, pp. 268-269).

Las teorías legislativas o voluntaristas de la ley moral están emparentadas con la idea de que tenemos una buena razón para actuar cuando dicha bondad se explica en términos puramente psicológicos, esto es, en términos de un estado mental. Dicho estado mental puede hacer referencia a la voluntad del sujeto que dicta la ley o a la voluntad de quien está sujeto a la ley. Esta oscilación entre un subjetivismo activo o pasivo se debe a que precisamente, por así decirlo, las voluntades se entienden entre ellas deshaciéndose de toda mediación real o referencia a una realidad exterior. En efecto, una vez puesta en duda la realidad exterior o al menos su capacidad de contener primeros principios prácticos –proceso que llega a su apogeo con la emergencia de la visión científica moderna del mundo, que entiende la naturaleza como un mundo mecánico de materia en movimiento– la única alternativa que parece quedar disponible es la de referir la creación no sólo de los bienes sino además la de normas morales a un legislador en principio divino –al menos en el caso de Hobbes–.

Por otro lado, el subjetivismo tiene el atractivo intuitivo de poder explicar la conexión del bien con los intereses y deseos humanos sin hacer referencia a controversiales explicaciones metafísicas. Precisamente, el Dios hobbesiano omnipotente parece ser capaz de mostrar a sus súbditos humanos por qué les conviene actuar tal como él dicta. Dicho énfasis en la conveniencia tiende a asociar la normatividad de la ley no sólo con la voluntad del legislador sino fundamentalmente con el miedo al castigo en caso de incumplimiento de la ley. Esto explica la vinculación que a menudo se hace entre la teoría voluntarista de la ley y el epicureísmo. Como explica Hugo Grocio, «Epicuro, una vez que hubo suprimido la providencia divina, no dejó de la justicia salvo un nombre inane, como si dijéramos que la misma nace de la sola convención, y que no dura más allá de lo que dura la utilidad común, y que hay que abstenerse de las acciones que son nocivas para los demás sólo por miedo a la pena» (*De jure belli ac pacis* II, 20, 44).

Con todo, si bien la asociación entre la teoría legisladora y la obligatoriedad de la ley como castigo no es del todo injustificada, al voluntarismo le interesa por sobre todas las cosas no tanto mostrar el poder motivador del castigo, sino la normatividad de la ley en términos formales. En efecto, las teorías voluntaristas tienden a concentrarse en la forma de la ley antes que en su contenido. De hecho, el contenido en sí mismo no puede explicar a qué ley debemos obedecer ya que un mismo contenido puede corresponder a diferentes leyes. Sólo cuando la voluntad del legislador haya seleccionado cierto contenido es que éste se vuelve obligatorio (véase s.v. «Autoridad»). Es en este sentido que Karl-Heinz Ilting cree que Hobbes es el fundador del derecho natural moderno ya que kantianamente sostiene que «Hobbes [...] en última instancia reduce toda normatividad a la voluntad de los agentes individuales mismos» y por eso «le ha dado a la filosofía práctica de la modernidad un *fundamentum inconcussum veritatis* [fundamento inconcuso de verdad], tal como Descartes intentó hacer con su principio básico: "Cogito, ergo sum" para la filosofía teorética» (*Naturrecht und Sittlichkeit*, p. 77).

Las teorías realistas, por el contrario, tienden a concentrarse precisamente en el contenido de las razones para actuar, ya que sostienen que sólo tenemos una buena razón para actuar cuando la bondad de la misma proviene de una propiedad intrínseca al fin que perseguimos, bondad que ha de encontrarse en la realidad exterior o «naturaleza de las cosas». Si bien el realismo moral tiene que hacer frente al desafío de mostrar que la explicación de la normatividad de la ley moral a partir de una realidad exterior al ser humano no comete el salto lógico de derivar normas a partir de hechos, tiene a su favor una creencia que es difícil de abandonar: la transparencia del valor, según la cual nuestro interés y nuestros deseos siguen a lo que consideramos es la bondad de un objeto, y no al revés (véase Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, Oxford, Oxford University Press, 1986, p. 308). Además, puesto que aparta la bondad de una acción de su relación con nuestros deseos, el realismo moral parece estar en mejores condiciones que el voluntarismo para explicar el hecho de que a veces simplemente nos apartamos de lo que consideramos es bueno para nosotros o nos equivocamos al considerar que algo redunda en nuestro verdadero interés (véase Christine Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 225-226).

Ahora bien, el hecho de que las leyes naturales sean eternas (III.29) deja suficiente espacio para la determinación de su contenido por parte de un legislador (VI.16). Sin embargo, habría que tener en cuenta que Hobbes no

podría suscribir sin más la posición de Ockham: «estas palabras (hurto, adulterio, etc.) designan tales actos no absolutamente, sino connotando o dando a entender que el que hace tales actos está obligado por precepto divino a lo opuesto [...]. Pues si cayeran bajo el precepto divino, el que hace tales actos no estaría obligado a lo opuesto y por consiguiente no se llamarían *hurto*, *adulterio*, etc.» (cit. en Hans Welzel, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, p. 84, n. 14). De ahí que Hobbes no sea exactamente un defensor del positivismo moral ockhamista, según el cual los «predicados éticos de valor de una acción, bueno y malo, no atañen a relaciones materiales de valor, sino designan (connotan) únicamente el hecho de que el hombre está obligado a esta acción o a su contrario, respectivamente» (Hans Welzel, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, p. 84; véase XVI.10, III.33).

Obligación

En II.8 Hobbes entiende la *obligatio* en términos similares a nuestra concepción contemporánea de la obligación, es decir, como un requerimiento para actuar independiente de la coacción o de la acción judicial o institucional en general que se emplean para obtener precisamente el cumplimiento de la obligación. Sin embargo, esta concepción es esencialmente distinta del concepto originario de *obligatio* en el ámbito del derecho privado romano como *iuris vinculum* (vínculo de derecho: Inst. Iust. 3, 13 [14]), esto es, como una relación o posición en la que uno se beneficia de un acuerdo que impone una obligación a la otra parte (véase Richard Tuck, *Natural Rights Theories*, p. 9; Bruno Bernardi, *Le principe d'obligation*, Paris, J. Vrin, 2007, p. 65), y por el cual se puede constreñir a la otra parte a cumplir con el derecho que tenemos sobre ella. De ahí la relación que guarda, según François Connan, *Commentariorum Iuris Civilis Libri X*, la *obligatio* con la acción: «la obligación se origina [a partir de una persona, cosas nuestras o hechos]; de ésta [se origina] una acción, que procura un juicio y termina la cuestión» (cit. en Richard Tuck, *Natural Rights Theories*, p. 40, n. 20).

La *obligatio* originaria entonces no se refiere tanto al deber de cumplir con lo prometido sino a la posibilidad de exigir dicho cumplimiento. De ahí la conexión entre la *obligatio* y el *nexus* o vínculo, que a veces se hallaba literalmente alrededor del cuello del deudor. Montaigne de hecho seguía pensando en términos romanos clásicos al separar tajantemente la obligación del deber (véase Bruno Bernardi, *Le principe d'obligation*, p. 101): por

un lado, afirma: «yo huyo de la orden, la obligación, y la coacción» (*Les Essais* II, 17, «De la presumption»), y por el otro, que se ha de formar la voluntad del niño «para que sea servidor muy leal de su príncipe, y muy apegado y valeroso», de tal forma que el niño no se ligue «a él de otra forma que por un deber público», ya que las «obligaciones particulares» según Montaigne «dañan nuestra libertad» (*Les Essais* I, 25, «De l'institution des enfants»). Mientras que la naturaleza coactiva de la obligación es incompatible con la libertad, el deber público por el contrario es parte constitutiva de la misma.

Mientras que el derecho romano entendía por obligación el vínculo entre acreedor y deudor, el derecho canónico extiende el concepto a lo que hoy precisamente entendemos como la obligación de cumplir con un contrato. En efecto, como explica Alain Supiot: «si existe un principio en derecho romano, [...] es [...] el de la ineficacia jurídica de la palabra dada» (*Homo juridicus. Ensayo sobre la función antropológica del derecho*, trad. Silvio Mattoni, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007, p. 144), con lo cual alude al viejo precepto *ex nudo pacto, actio non nascitur* [a partir del nudo pacto no nace una acción], ya que son los canonistas medievales quienes en realidad inventaron la regla *pacta sunt servanda* (véase III.1). En el siglo XIII la regla moral de mantener la palabra dada se convirtió en una obligación jurídica: «En 1212, la *Glossa Ordinaria* del Decreto de Graciano le atribuye una fuerza jurídica a la obligación de respetar los simples acuerdos y los protege con una acción» (Alain Supiot, *Homo juridicus*, pp. 146-147). Véase II.8, n.

Más tarde, la idea de *obligatio* dejó su hábitat natural en el derecho privado clásico de las obligaciones privadas o interindividuales para ser reinterpretado por la teología moral tardo-medieval en términos de una relación normativa entre la ley y un agente –como lo hace Tomás de Aquino al referirse a la *vis obligandi* o fuerza obligatoria de la ley (Summ. theol. I-II q. 104 a. 1c)–, no sin previa interiorización de la ley en el agente en términos de un deber, y la referencia a la relación entre Dios y los creyentes (como bien lo advirtiera Nietzsche en *Zur Genealogie der Moral*, II §4, en *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Herausgegeben von Giorgio Colli & Mazzino Montinari, Berlin/N. York, 1980 ss, p. 298), para finalmente describir en el discurso del derecho natural moderno la relación entre el soberano y sus súbditos (véase Gerald Hartung, *Die Naturrechtsdebatte. Geschichte der Obligatio vom 17. bis 20. Jahrhundert*, 2da. ed., Freiburg-Munich, Alber, p. 19).

La recuperación del significado originario de *obligatio* se debe a la crítica que Savigny dirigió a las teorías modernas del derecho natural por el uso

indebido que las mismas hicieron de la idea (véase Gerald Hartung, *Die Naturrechtsdebatte*, pp. 246-247). Según el historiador del derecho, el iusnaturalismo moderno utiliza la *obligatio* en términos completamente ajenos al uso romano del concepto, que no se refería ni a la acción de obligarse unilateralmente a sí mismo ni a la obediencia civil. Por el contrario, el significado auténtico del concepto se refiere al vínculo como una demostración o ilustración de la voluntad que no es libre, o está sujetada. La obligación significa el dominio sobre algunas acciones de una persona ajena, y los límites de la obligación llegan hasta donde tiene lugar la personalidad del prójimo, esto es, hasta la libertad moral o foro interno, que no podían ser objeto de una relación de obligación en el derecho romano, pero que luego precisamente sí lo serían para la teología moral medieval y el derecho natural moderno. Otro tanto se aplicaba a la distinción entre la obligación civil y la natural: si bien a la primera le correspondía una acción legal mientras que a la segunda no, eso no afectaba la naturaleza legal de ambas. En efecto, la diferencia esencial no consistía en que la primera era de naturaleza jurídica y la segunda moral o interna, sino en que la primera correspondía al derecho civil mientras que la segunda correspondía al *ius gentium*.

Hobbes, por su parte, parece operar con la concepción más amplia de la obligación enraizada en el derecho canónico medieval (tal como lo hace Hugo Grocio: *De jure belli ac pacis* III, 25, 1). En efecto, cree que el contrato mismo, el nudo pacto (véase II.22), es fuente de obligaciones, algo que la tradición romana no compartía (véase III.1). Hobbes asimismo sigue la tradición medieval al referirse a la «obligatoriedad» de la ley natural (*legis obligatio*: III.24, véase XIV.9), lo cual estaba más emparentado con la tradición estoica del deber u *officium* que con la tradición romana de la *obligatio*. Pufendorf precisamente entiende el «deber» (*officium*) como la «acción del hombre por razón de la obligación correctamente atemperada hacia lo prescripto por la ley» (Pufendorf, *De officiis hominis et civis* I, 1, 1). Burlamaqui es el que finalmente de manera expresa termina identificando a ambas nociones: «deber y estar obligado son términos sinónimos» (*Iuris naturalis elementa* I, 6, 9). En VIII.4 Hobbes finalmente emplea *obligatio* como concepto genérico que abarca tanto el vínculo físico como el moral o normativo.

Ante los elementos de juicio que nos ofrece XIV.2, ann., no queda claro por qué, según Aloysius P. Martinich, Hobbes «estaría irritado» por la «distinción en realidad escolástica» entre estar obligado y tener una obligación. «En su opinión, si la víctima está obligada, entonces ella tiene una obligación» (*The Two Gods of* Leviathan, p. 103). En realidad, Hobbes

aquí no sólo se anticipa a la distinción hecha a mediados del siglo pasado por Herbert Hart entre tener la obligación de hacer algo y verse obligado a hacer algo (*The Concept of Law*, Penelope Bulloch & Joseph Raz (eds.), 2da. ed., Oxford, Oxford University Press, 1993, pp. 82-83, 85), sino que además es muy probable que haya servido de inspiración para dicha distinción. Mientras que en el primer caso (tener una obligación de hacer algo) se trata de la normatividad justificativa de la obligación, en el segundo caso (verse obligado a hacer algo) lo que está en juego es la normatividad explicativa, esto es, el hecho del cumplimiento de la obligación (sobre la distinción entre normatividad justificativa y explicativa, véase Christine Korsgaard, *The Sources of Normativity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 12-13).

Por las mismas razones no parece apropiada la crítica que Pufendorf le hace a Hobbes por ignorar que «compeler y obligar son distintos. Aquél sólo puede tener efecto mediante las solas fuerzas naturales, pero éste de ningún modo. (...). Pues la obligación presupone causas que afectan intrínsecamente la conciencia del hombre de tal modo que [el hombre] juzga por el dictamen de la razón propia que no es correcto resistirse y por lo demás no es conforme a derecho» (*De jure naturae et gentium* I, 6, 10; véase I, 6, 5), y por ignorar que «también difiere principalmente la obligación de la coacción, porque en este caso por la sola violencia extrínseca se empujaría a la mente a hacer algo en contra de la inclinación intrínseca. Con respecto a lo que hacemos por obligación, en aquel caso se ha de entender que [actuamos] por un motivo intrínseco de la mente, y como si debiera estar aprobada por el juicio propio» (*De jure naturae et gentium* III, 4, 6; véase Gerald Hartung, *Die Naturrechtsdebatte*, p. 49). Otro tanto se aplica a Jerome Schneewind, cuando sostiene que «la explicación de Hobbes de la fuerza obligatoria o necesidad moral elimina toda distinción entre justificación y motivación en la obligación» (*The Invention of Autonomy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 90-91).

Pro ratione voluntas

La frase que emplea Hobbes en XIV.1 proviene de un aforismo de naturaleza tiránica que aparece en una sátira de Juvenal: «yo lo ordeno, así lo mando, valga como razón mi deseo (*hoc volo, sic iubeo, sit pro ratione voluntas*)» (Juvenalis, Saturae VI, 223), pero que en realidad parece ser apropiada para ilustrar la naturaleza ordenativa de la ley. El planteo alternativo sobre la naturaleza de la ley lo podemos encontrar en Cicerón,

típico representante de la tradición de pensamiento que define la ley según su contenido o justicia material, y que por lo tanto, a los ojos de Hobbes, entendería la ley como un consejo: «la ley es pues la distinción de cosas justas e injustas expresada según la forma de aquella antiquísima naturaleza que es soberana de todas las cosas, a la cual deben conformarse todas las leyes humanas, que condenen al suplicio a los criminales, y defiendan y protejan a las personas de bien» (Cic. de legibus, II, 13). De ahí que lo que en épocas republicanas habría sido considerado ilegal, para Dig. 1, 4, 1 se había convertido en ley: «lo que place al príncipe tiene vigor de ley».

En el pasaje del siglo XII al XIII en la Europa medieval tuvo lugar una transición clave para la historia de la normatividad del derecho, transición que ocurrió en el campo del derecho canónico. Hasta comienzos del siglo XIII, «los canonistas habían aceptado la idea de que una ley no podía ser válida a menos que encarnara a la razón». En efecto, «Huguccio de Pisa, el canonista más importante del siglo XII, no vio contradicción alguna en la noción de que la voluntad de un legislador pudiera ser convertida en nimia por fuerzas fuera de su poder [...]. Huguccio simplemente no podía imaginar que la ley pudiera ser válida a menos que fuera razonable». La obra de Laurentius Hispanus (enseñó derecho canónico en Bologna y fue obispo de Orense desde 1218), produjo un cambio notable: «Laurentius [... expresó] la idea más revolucionaria de la glosa [de la decretal *Quanto personam* del papa Inocencio III]: el príncipe puede hacer derecho inicuo, porque su voluntad es considerada razón [...]. Las cultas concepciones germánicas del derecho y las anteriores confundieron el contenido del derecho –que el derecho debe ser justo y razonable– con la fuente del derecho, la voluntad del príncipe [...]. Al separar la voluntad del monarca de la razón, Laurentius ubicó la fuente de la autoridad legislativa en la voluntad del príncipe y preparó el trabajo intelectual para una nueva concepción de la autoridad en la cual el príncipe o el Estado podrían ejercer el poder "irrazonablemente" pero legalmente» (Kenneth Pennington, «Law, Legislative Authority, and Theories of Government, 1150-1300», en J. H. Burns (comp.), *The Cambridge History of Medieval Political Thought*, Cambridge, 1987, pp. 428-429). Precisamente, la razón que da Jean Gerson para explicar la normatividad de la ley divina es la expresión de Juvenal que estamos considerando: *sic volo, sic jubeo; sit pro ratione voluntas* (Centilogium de causa finali IV, 811). Según Gerson, «Dios quiere que en toda cuestión de su ley valga más su autoridad que algún otro antiguo razonamiento: y que es suficiente como razón el poder del

que actúa y la autoridad del que ordena; como se dice católicamente: el maestro así lo dice» (IV, 812).

Francisco de Vitoria mismo aplica el *«sit pro ratione voluntas»* a la ley divina pero no a la humana (véase Paolo Prodi, *Una historia de la justicia*, p. 187). Bodin, por su parte, aplica la teoría positivista de la ley al derecho al sostener que «las leyes del príncipe soberano, por más que se fundamenten en buenas y vivas razones, sólo dependen de su pura y verdadera voluntad» (Jean Bodin, *Les six livres de la république* I, 8). Suárez ilustra el hecho de que así como la naturaleza había sido puesta en duda como fuente de valores morales, otro tanto sucede con sus credenciales como fuente de derecho: «la voluntad produce una necesidad que no había en el objeto: así, por ejemplo, en materia de justicia, hace que la cosa valga tanto o cuanto, y, en materia de otras virtudes, que en este caso particular sea obligatorio hacer una cosa que en otras circunstancias no lo sería» (*Tractatus de legibus ac deo legislatore* I, 5, 15; véase «Autoridad»).

Sociedad civil (*societas civilis*)

Se trata de un término de la filosofía política europea que originariamente designaba la comunidad de ciudadanos, entendida como una asociación de individuos libres e iguales, y sometidos a la misma autoridad política, que en líneas generales ejercen ellos mismos (véase Manfred Riedel, «Gesellschaft, bürgerliche», en Otto Brunner, Werner Conze & Reinhart Koselleck (comps.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politische-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1975, vol. II, p. 719). El uso moderno de la expresión como sinónimo de sociedad política o Estado proviene de la traducción de la expresión griega πολιτικὴ κοινωνία (politikè koinonía, comunidad política: véase, por ejemplo, Aristóteles, *Política* 1252a6-7) realizada por Guillermo de Moerbeke en 1261, quien precisamente emplea el giro ciceroniano de *societas civilis* para traducir la *Política* aristotélica. Esa misma traducción utilizarían Alberto Magno y Tomás de Aquino en sus comentarios a dicho texto.

A partir de comienzos del siglo XIX, la expresión comenzó a designar la asociación de individuos privados que se había originado como resultado del proceso de emancipación de las formas políticas en la sociedad feudal medieval. Esta nueva concepción de la sociedad civil entiende a sus miembros a la luz de los principios temprano-burgueses de libertad e igualdad como personas propietarias separadas las unas de las otras aunque –de acuerdo con los principios del liberalismo temprano burgués–

ya no estén sometidas a autoridad alguna. De este modo, mientras que la sociedad civil de acuerdo con la concepción tradicional desde sus orígenes en la filosofía política clásica hasta fines del siglo XVIII era entendida como sinónimo de sociedad política o Estado (a partir del siglo XVII) –el título del capítulo VII del *Second Treatise of Government* [Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil] de Locke es ilustrativo al respecto: «De la Sociedad Política o Civil»–, la concepción burguesa de la sociedad civil designa precisamente a esta última como una esfera de libertad en oposición al Estado entendido como una dimensión esencialmente autoritativa. Se trata de una separación que continúa a grandes rasgos hasta nuestros días, y cuyo exponente filosófico más representativo es el tratamiento hegeliano de la «bürgerliche Gesellschaft» [sociedad civil] en los *Grundlinien der Philosophie des Rechts* [Fundamentos de la filosofía del derecho]. Hegel separa claramente la esfera política del Estado de la esfera burguesa de la sociedad y entiende lo social como aquello que designa la posición del individuo como burgués separado del Estado (por ejemplo §190, Zus.; véase Manfred Riedel, «Hegels Begriff der "Bürgerlichen Gesellschaft" und das Problem seines geschichtlichen Ursprungs», en Manfred Riedel (comp.), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1975, vol. 2, p. 253). Habría que tener en cuenta, sin embargo, que la separación hegeliana entre sociedad civil y Estado no implica la subordinación del segundo a la primera.

Ciertamente, el concepto de sociedad civil ha seguido transformándose de modo que hoy no sólo designa a los individuos que libremente realizan transacciones mercantiles entre sí, amén de las corporaciones que han tomado el lugar de dichos individuos y de las asociaciones sindicales que han surgido para proteger a los individuos de la libertad del mercado con resultados diversos, sino que además abarca a las así llamadas «organizaciones no gubernamentales» (ONG) como una esfera libre de dominación opuesta al Estado.

Tiranicidio

La doctrina política y jurídica medieval de la tiranía –cuyos exponentes más representativos son Juan de Salisbury, Tomás de Aquino y Bartolo de Sassoferrato, quien de hecho es el que acuña la nueva terminología– distinguía entre el tirano por usurpación y el tirano por ejercicio: el primero llega al poder por la violencia, el segundo obtiene legítimamente el poder pero lo ejerce incorrectamente. Mientras que el primero podía ser matado

por cualquier particular llegado el caso, la cuestión de qué hacer en caso de tiranías por ejercicio era más complicada. Tomás de Aquino proponía que sólo ciertos magistrados competentes pudieran actuar en su contra, de modo que contemplaba un derecho pasivo de resistencia en manos de una auctoritas publica (De regimine principium I, 7; véase Hella Mandt, «Tyrannis, Despotie», en Otto Brunner, Werner Conze & Reinhart Koselleck (comps.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, vol. VI, pp. 662-663).

Hobbes en VII.3 («contra Tyrannos dicta») parece hacer referencia casi literal a la famosa obra calvinista *Vyndiciae contra Tyrannos* (1579), según Skinner «el más consistentemente militante de los mayores tratados revolucionarios» (*The Foundations of Modern Political Thought II: The Age of Reformation*, p. 306), publicado bajo el pseudónimo característicamente republicano de Junio Bruto y atribuida a Philippe Duplessis-Mornay (1549-1623). Sin embargo, tal como explica Skinner, en dicha obra la justificación del tiranicidio es mencionada sólo como una remota posibilidad para el caso del usurpador, y es tratada con suma cautela. Hobbes admite que aquel que gobierna sin el consentimiento del pueblo es un enemigo de éste (XII.3).

La doctrina que justificaba el tiranicidio durante las guerras de religión se apoyaba en tres grandes fuentes: la legítima defensa individual, la revelación divina y una disposición legal o judicial que provenga de autoridad competente (véase Arlette Jouanna, «Tyrannicide», en Arlette Jouanna, Jacqueline Boucher, Dominique Biloghi & Guy Le Thiec (comps.), *Histoire et dictionnaire des Guerres de religion*, Paris, Robert Laffont, 1998, pp. 1348-1349). El planteo filosófico-político hobbesiano es incompatible con las tres, y sólo deja lugar para una defensa por necesidad, emparentada hasta cierto punto con la legítima defensa individual pero que a diferencia de ésta no supone que hay un agresor y una víctima sino una simetría normativa entre los involucrados, y se basa en la doctrina de los derechos irrenunciables (III.14, VI.3). Dieter Hüning señala precisamente en referencia a VII.3 que «Hobbes no conoce derecho de resistencia alguno en el sentido de un derecho de necesidad al cual el pueblo podría recurrir en ocasión de la violación de normas iusnaturales o constitucionales. En particular no hay derecho de resistencia alguno que se seguiría de un supuesto "imperii exercitio" [en el ejercicio del poder] tiránico [...]. El derecho natural en el cual se fractura el derecho del legislador estatal no es ningún derecho colectivo de resistencia que defiende su derecho legítimo contra el tirano, sino una potestad de rechazo individual de la orden que no radica en una antecedente violación de un derecho, sino en la imposibilidad

psicológica de estar efectivamente motivado por órdenes estatales en situaciones límite existenciales» (*Freiheit und Herrschaft in der Rechtsphilosophie des Thomas Hobbes*, p. 246; véase III.14, VI.3, VIII.4).

Trinidad

En XVII.4 Hobbes se aparta de la posición ortodoxa respecto de la gran problemática del siglo III con relación a si las personas de la Trinidad procedían de Dios Padre, y por lo tanto eran inferiores a él, o si eran iguales al Padre. Es la segunda posición la que fue considerada ortodoxa, mientras que la primera o arriana fue considerada herética. Ciertamente, la cristología hobbesiana no está exenta de efectos políticos. La subordinación de Cristo respecto de Dios le permite a Hobbes acercarlo a la humanidad (algo a lo que, en realidad, toda doctrina cristiana de alguna manera aspira), de tal forma que la Iglesia de Roma no puede invocar bases teológicas o históricas para reclamar una pretendida institución divina. En segundo lugar, ni la Iglesia romana ni la presbiteriana podían reclamar la autoridad del reino eterno de Cristo para de ese modo ocultar sus ambiciones políticas tras un manto religioso. En este último sentido, para Hobbes la Reforma no había provocado grandes cambios respecto de las estrategias clericales. Véase Franck Lessay, «Hobbes's Covenant Theology and Its Political Implications», p. 263.

Muchos de los contemporáneos de Hobbes lo tildaron de hereje o ateo. Como explica Aloysius P. Martinich, aceptar la interpretación de sus opositores políticos y religiosos contemporáneos sería como aceptar la opinión de historiadores romanos anticristianos como Tito Livio o Suetonio para entender al cristianismo temprano en el caso de que el Imperio romano no hubiera caído. Es probable que el lugar que Hobbes suele ocupar en la historia del pensamiento teológico le haya sido asignado por quienes escribieron dicha historia, esto es, por los vencedores de las batallas teológicas que él perdió (véase *The Two Gods of* Leviathan, pp. 35-36, 205).

Títulos publicados:

Carl Schmitt: *La tiranía de los valores*. Traducción de Sebastián Abad, 163 p.

> «*Quien dice* "valor" *quiere hacer valer e imponer. A las virtudes se las practica; a las normas se las aplica; las órdenes se ejecutan; pero los valores se ponen e imponen. Quien afirma su validez tiene que hacerlos valer. Quien dice que valen sin que un hombre los haga valer, quiere engañar.*»

Eric Voegelin: *El asesinato de Dios y otros escritos políticos*. Traducción de Esteban Amador, 195 p.

> «*La reapropiación de Dios por el hombre tiene como resultado, tal como en los antiguos sectarios, la creación de un tipo humano que pretende estar más allá de los lazos y obligaciones institucionales.*»

Thomas Hobbes: *Elementos filosóficos. Del ciudadano*. Traducción de Andrés Rosler, 387 p.

> «*Incluso si estuviese inscripta la palabra libertad en las puertas y torres del Estado en caracteres no importa cuán amplios, no es ésa la libertad de los ciudadanos, sino la del Estado; y aquella palabra no estaría inscripta con mejor derecho en un Estado regido por el pueblo que en uno regido por un monarca. Pero cuando los ciudadanos privados, es decir, los súbditos, demandan libertad, no demandan bajo ese nombre libertad sino dominio; sin embargo, no lo advierten en absoluto debido a la ignorancia.*»

Próximas publicaciones:

Ernest Renan: *¿Qué es una nación?* Traducción de Ana Kuschnir.

Tipografía: Stempel Garamond
Interior: papel Bookcel 80 gr.
Tapas: Conqueror 220 gr.
Cantidad de ejemplares: 1000

Este libro se terminó de imprimir
en el mes de octubre de 2010 en
Altuna Impresores, Doblas 1968,
Ciudad de Buenos Aires.